IMMANUEL KANT

PROLEGOMENI
AD OGNI FUTURA METAFISICA
CHE SI PRESENTERÀ COME SCIENZA

TRADOTTI DA

ALDO OBERDORFER

LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1914

PREFAZIONE

« *E qui, poichè non è possibile giudicare con una rapida occhiata un edificio* (tutta la Critica della ragion pura) *nel suo insieme, propongo che, cominciando dalle fondamenta, lo si esamini pezzo per pezzo, e che nel fare questo lavoro ci si serva dei presenti Prolegomeni come d' un disegno generale al quale, all' occasione, si potrà paragonare l' opera stessa* ».

« *Propongo come base e guida nella ricerca questi Prolegomeni e non l' opera stessa, perchè di questa per ciò che riguarda il contenuto, l' ordinamento, il metodo e la cura messi in ogni principio fondamentale — che fu esaminato e pesato con precisione prima d' essere posto, — sono contento: (ci sono voluti degli anni perchè mi dicessi soddisfatto non solo del tutt' insieme, ma talvolta anche di singoli principii rispetto alla loro derivazione); ma dell' esposizione in alcuni tratti della Teoria degli elementi, p. es. nella deduzione dei concetti intellettivi e in quella dei paralogismi della ragion pura, non sono completamente soddisfatto, perchè una certa prolissità ne impedisce la chiarezza: in loro vece può essere preso a base dell' esame ciò che su questi argomenti è detto qui, nei Prolegomeni* ».

Così scriveva Kant nella sua « Proposta d' un esame della Critica, cui può seguire un giudizio ». Scriveva nel 1783; la Critica della ragion pura era pubblicata, allora, da due anni, e tutti, anche chi aveva maggior consuetudine ed acutezza di pensiero, come il Hamann, tutti l' affermavano difficile nella

concezione, oscura nell' esposizione: dall' autore dei « Sogni d' un visionario » tutti si credevano in diritto d' attendere una prosa meno arida e più chiara. Ma se l' espressione gli riuscì più d' una volta oscura contro la sua volontà, la forma del ragionamento aspra, asciutta e pur prolissa, priva d' attrattive che non sieno quelle incomparabili ch' ha in sè ogni ricerca d' una verità, fu da Kant fermamente voluta: una ricerca fondamentale intorno ad una scienza affatto nuova, egli pensa, non occorre sia nè facile, nè popolare, nè divertente; chi vorrà intenderla non potrà contentarsi di sfogliare il libro, ma dovrà meditarlo. E gli par strano che si rimproveri un filosofo perchè sia difficile, impopolare, noioso, quando egli tratta un problema fondamentale, indispensabile all' umanità: si potrà forse accingersi ad una simile trattazione, ch'esige la più scrupolosa esattezza di metodo, usando i sistemi espositivi cari alla filosofia popolare? Avrebbe potuto dare anch'egli alla sua opera una forma accessibile a tutti, purchè si fosse accontentato d' abbozzarla soltanto, lasciando ad altri la cura dei particolari; ed anzi, non poco meritorio è questo sagrificio, ch' egli ha saputo fare, della lusinga d' un pronto successo alla speranza d' un trionfo più tardo ma duraturo. Riconosce tuttavia che una certa oscurità generale viene all' opera dalla sua ampiezza stessa, la quale impedisce d' abbracciarne tutt' i punti essenziali; ma a questo difetto non è impossibile ovviare se si faccia un estratto, un disegno dell' opera: disegno che sarebbe stato inconcepibile ed inutile se avesse preceduto la « Critica della ragion pura », ma che sarà utilissimo se seguirà a questa.

Ad un tale « estratto », ad un' esposizione in forma popolare dei principii fondamentali della sua opera maggiore, Kant dovette pensare forse già prima che l' opera stessa fosse pubblicata, certo fin da quando corsero le prime lagnanze per l' oscurità di quella. Quanta parte di quest' « estratto » è passata nei Prolegomeni? — Esso vi si ritrova tutto, afferma Benno Erdmann: l' estratto esplicativo, egli dice, era quasi compiuto quando la pub-

blicazione della recensione di Göttingen indusse Kant ad abbreviarne la parte non finita ed a farvi aggiunte ed interpolazioni in risposta alle osservazioni del suo critico. E credeva, l'Erdmann, di poter distinguere nettamente le due parti dell'operetta, la riassuntiva e la polemica, tanto che nella sua edizione dei Prolegomeni arrivò a stamparle con caratteri diversi. — Ma Emilio Arnoldt afferma, al contrario, che l'estratto fu pensato ma non mai condotto a termine, sicchè Kant non se ne potè giovare per i suoi Prolegomeni: l'operetta non ha, perciò, una « doppia redazione »; se « estratto » fu fatto, Kant dovette cederlo all'amico Giovanni Schultz perchè lo utilizzasse per le sue « Erläuterungen zu des Herrn Prof. Kant Kritik d. r. V. ».

Intorno alla questione della doppia redazione dei Prolegomeni s'accese tra l'Erdmann e l'Arnoldt un vivacissimo dibattito; nel quale, nonostante gli eccessi cui lo spinse la sua critica straordinariamente minuziosa, la ragione fu dalla parte dell'Erdmann. Con lui, sebbene con qualche riserva, consentiva pure il Vaihinger che nel suo scritto: « Die Erdmann-Arnoldt'sche Kontroverse über Kants Prolegomena (1) » *assunse l'ufficio di storico di quest'aspra controversia.*

Già in altro suo scritto (2) il Vaihinger aveva dimostrato, secondo me, all'evidenza, che il testo dei Prolegomeni è reso oscuro nei primi paragrafi da una trasposizione di fogli causata da negligenza del proto e sfuggita all'attenzione dello stesso Kant. Egli osservò che il 2º, 3º, 4º e *5º capoverso del § 4 dovevano essere tolti dal loro posto e messi alla fine del § 2; e la sua osservazione, che l'esame del testo conferma pienamente, riceve un'ultima riprova dal fatto che i due tratti scambiati occupano ciascuno 100 linee, una colonna di stampa; sicchè facilissimamente potè*

---

(1) *Pubbl. nei* Philosophische Monatshefte, *1880, p. 44.*

(2) Eine Blattsversetzung in Kants Prolegomena, *pubbl. in* Philos. Monatsh., *1879, p. 321.*

avvenire la trasposizione. Tuttavia, seguendo in questo l'esempio dato dall'Erdmann nella sua edizione classica dell'Accademia delle scienze di Berlino, non ho creduto di poter rimettere quei quattro capoversi al loro vero posto, nel testo della mia traduzione; con quest'errore l'opera fu stampata vivente l'autore, con quest'errore l'autore stesso ebbe a citarla più tardi, per ragion di polemica con l'Eberhardt: mi parve che — pur dovendosi badare ad indicare il gruppo di capoversi da trasporsi e il luogo a cui vanno portati — non fosse lecito cambiare un ordine che Kant stesso, sia pure per distrazione, aveva ammesso e suffragato.

***

Se Benno Erdmann andò tropp'oltre affermando che nel testo dei Prolegomeni quale noi l'abbiamo si sente nettamente lo stacco tra l'antico « estratto » della Critica d. r. p. e la parte polemica sorta in risposta alla recensione di Göttingen, certo è che gli spunti polemici, diretti e indiretti, contro questa recensione, sono molti, e che non s'incontrano solo in fondo all'opera, ma che sono disseminati da un capo all'altro di essa.

La recensione apparve anonima, sul principio del 1782, con la data di Riga, nei « Gelehrte Anzeigen *» di Göttingen. Era la prima discussione che si facesse della sua « Critica », e Kant si sentì profondamente sdegnato dal tono di sufficenza con cui l'autore aveva trinciato i suoi giudizi su un lavoro che a lui era costato così lunghe fatiche. Sotto quelle parole che tradivano un'intelligenza del suo pensiero così scarsa e inesatta, egli leggeva o la noia prodotta dalla lettura d'un'opera troppo voluminosa, o lo scontento per la riforma d'una scienza di cui il recensore credeva forse d'aver toccato il fondo, o, infine, vera e propria cortezza di mente. Quello che più l'irritava, e che costituiva l'errore iniziale e fondamentale del critico di Göttingen, era la confusione del suo idealismo con quello del Berkeley, quando un esame appena attento della « Critica » avrebbe dimo-*

strato che, dove per il vescovo di Cloyne « la conoscenza acquisita per mezzo dei sensi e dell'esperienza non è che apparenza, e solo nelle idee dell'intelletto e della ragion pura è verità », per lui, Kant, invece, « ogni conoscenza delle cose derivata dal solo intelletto puro o dalla sola ragion pura, non è che semplice apparenza e solo nell'esperienza è verità ».

Su questo punto, e su molti altri, Kant avrebbe voluto discutere col suo avversario. Ma poichè egli temeva che l'anonimia della recensione di Göttingen potesse dar animo a troppi e troppo incompetenti contradditori, invitava il recensore a rivelare il suo nome.

All'invito, fatto nella prima Appendice ai Prolegomeni, rispose Cristiano Garve, ripubblicando la sua recensione, già comparsa nel giornale di Göttingen, nell' Allgemeine Deutsche Bibliothek *del Nicolai, mutata, ma non sostanzialmente. Già prima, però, nel luglio 1783, il Garve aveva scritto a Kant una lettera di cui vale la pena di leggere alcuni brani, assai notevoli per la psicologia di questo primo critico della « Ragion pura ».*

« Stimatissimo signore, scrive il Garve, Ella invita colui che recensì la sua opera nella rivista di Göttingen a svelare il suo nome. Ora, io non posso assolutamente riconoscere per mia questa recensione nella forma in cui la si legge. Sarei inconsolabile s'essa fosse sgorgata tutta dalla mia penna. E penso che neppure un altro qualunque collaboratore della rivista avrebbe fatto cosa tanto mal connessa, se avesse lavorato da sè. Ma una certa parte, ce l'ho. E poichè mi preme che un uomo per il quale ho nutrito sempre grande stima, se anche mi consideri mediocre metafisico, mi ritenga almeno uomo d'onore, esco dall'incognito, com'Ella esige in un passo dei Prolegomeni. Ma, per metterla in grado di giudicare rettamente, devo raccontarLe come andò tutta la storia. — Io non sono collaboratore della rivista di Göttingen. Due anni sono — dopo averne passati molti malato, oscuro, nella mia città natale — feci un viaggio a Lipsia e, traverso il Hannover, a Göt-

tingen. Poichè avevo ricevuto molte attestazioni di cortesia e d'amicizia dal direttore Heyne e da parecchi collaboratori della rivista, spinto da non so qual moto di gratitudine misto ad una certa dose di presunzione, m'offersi spontaneamente di collaborarvi con una recensione. Poichè la sua « Critica d. r. p. » era uscita proprio allora, ed io, che già avevo avuto non poco diletto dalla lettura delle sue precedenti opere minori, me ne aspettavo moltissimo dalla grande opera di Kant; e poichè, anche, stimai utile per me leggere questo lavoro con attenzione maggiore della solita, prima ancora d'aver veduto il lavoro mi dichiarai pronto a recensirlo. Promessa precipitata ch'è, in realtà, l'unica sciocchezza ch'io sappia e mi penta d'aver commesso, in tutta questa faccenda; tutto il resto, o è disgrazia, o è conseguenza della mia reale incapacità »... « Le confesso che nessun libro al mondo mi costò altrettanta fatica alla lettura; e s'io non mi fossi ritenuto impegnato dalla parola data avrei rimesso quella lettura a tempi migliori, quando la mia testa e il mio corpo fossero stati più forti... Sebbene vedessi che la recensione compiuta era più lunga di qualunque altra si fosse pubblicata mai nel Giornale di Göttingen, pure la mandai: perchè, realmente, mi pareva di non poterla abbreviare senza mutilarla. Speravo che a Göttingen, per la mole e l'importanza del libro, si sarebbe fatta un'eccezione, oppure che, se proprio la mia recensione era troppo lunga, si sarebbe stati, meglio ch'io non fossi, in grado d'accorciarla ». — « Dopo il mio ritorno in patria, per lungo tempo non ne so nulla: finalmente ricevo il giornale dov'è stampata ciò che si chiama la mia *recensione! Creda, ch'Ella stessa, al vederla, non provò sdegno e dispiacere maggiori di quelli che provai io. Alcune frasi del mio manoscritto v'erano conservate, ma esse non rappresentano certamente la decima parte della mia recensione, nè la terza di quella di Göttingen. Vidi che il mio lavoro, non certo privo di difficoltà, era stato affatto vano; anzi, non vano solamente, ma a dirittura dannoso. Chè se il dotto di Göttingen, che*

abbreviò e interpolò la mia recensione, avesse scritto qualche cosa d'originale sul Suo libro, quand'anche non vi avesse dato che una rapida scorsa avrebbe fatto qualche cosa di meglio o, almeno, di meno sconnesso »... « Sebbene, al primo momento, la mutilazione del mio lavoro mi paresse un'offesa, pure l'ho perdonata pienamente a colui che la ritenne necessaria: sia perchè in parte sono colpevole io stesso, per la piena libertà che gli avevo concesso, sia perchè altre ragioni m'inducono ad amarlo ed a stimarlo; egli considererebbe quasi una vendetta questo mio protestare presso di Lei, non essere io l'autore della recensione. Molti sanno, a Lipsia ed a Berlino, ch'io volli fare la recensione di Göttingen, ma pochi sanno che solo una minima parte n'è mia, sebbene il malcontento ch'Ella ha mostrato giustamente, ma più tosto duramente, contro il recensore, agli occhi di tutti costoro getti una luce sfavorevole su di me. Pure, voglio sopportare ciò come pena della mia inconsideratezza (che tale fu la promessa d'un lavoro di cui non conoscevo l'estensione nè la difficoltà), più tosto che ottenere una spece di pubblica giustificazione che compromettesse il mio amico di Göttingen ».

La lettera piacque a Kant che vi trovò « segni evidenti d'onestà scrupolosa e d'umana bontà ». Gli aspri biasimi dell'appendice dei Prolegomeni andavano dunque ritorti dal Garve sul suo incognito collaboratore di Göttingen; incognito fino ad un certo punto, chè Kant « può bene indovinare chi sia questo signore... che, come collaboratore d'una celebre rivista ha per qualche tempo in mano, se non l'onore, la fama d'un autore; ...ma ch'è anche autore, e come tale, facendo ciò che fa, espone la sua propria fama ad un pericolo non così trascurabile come egli immagina ».

Era costui G. E. Feder, notevolissimo rappresentante di quella filosofia popolare che culmina nelle opere di Mosè Mendelssohn e s'accentra intorno all'attività editoriale del libraio Nicolai; mente eccessivamente semplicista ed incline all'empirismo, spirito non grosso, ma esaltato dai troppo

facili successi che otteneva dalla sua cattedra di Göttingen. Il Feder, trovata la recensione del Garve troppo lunga, ne aveva riassuntato alcuni tratti, interpolandovi sue osservazioni d'indole generale, non nate dalla conoscenza diretta dell'opera Kantiana. Tuttavia, della recensione egli non mutò quanto al Garve pareva o premeva di far credere che avesse mutato: non oltre un terzo dello scritto originale del Garve fu rimaneggiato, e non fondamentalmente, dal filosofo di Göttingen, stando a quanto ha dimostrato chiaramente l'Arnoldt nel primo dei suoi « Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung ».

*
* *

Chiudo con una parola di Kant, che vorrei suonasse salutare avvertimento per molti:

« Chi trovasse oscuro anche questo disegno ch' io premetto come Prolegomeni ad ogni metafisica futura, pensi che non è necessario che tutti studino metafisica »...

Ancona, giugno 1912.

ALDO OBERDORFER.

Questi Prolegomeni non sono destinati agli allievi, ma ai futuri maestri; ed a questi dovranno servire, non per ordinare l'esposizione d'una scienza già nota, ma a dirittura per scoprire questa scienza stessa.

Ci sono dei dotti la cui filosofia non è altro che la storia della filosofia, antica e moderna; questi Prolegomeni non sono scritti per costoro. Aspettino essi che abbiano finito il loro lavoro coloro che attingono direttamente alle fonti della ragione: toccherà poi a loro informare il mondo dell'accaduto. Altrimenti, non si può dir nulla che, secondo costoro, non sia già stato detto; e questa può essere realmente profezia non ingannevole per tutto ciò che potrà farsi in avvenire: chè, poi che la mente umana ha fantasticato per lunghi secoli in mille modi sopra un'infinità di cose, non è difficile si trovi in ogni novità qualche elemento vecchio che abbia qualche somiglianza con quella.

È, dunque, mia intenzione di persuadere tutti coloro che ritengono valga la pena di occuparsi di metafisica, ch'è assolutamente necessario essi sospendano per ora il loro lavoro, riguardino come non fatto tutto ciò che fu fatto finora, e, prima d'ogn'altra cosa, pongano il problema « se, in generale, una cosa com'è la metafisica, sia possibile ».

S'è una scienza, come avviene ch'essa non può incontrare quel plauso generale e durevole che altre scienze incontrano? Se non la è, come avviene ch'essa si pavoneggi sempre sotto l'apparenza della

scienza e che pasca la mente umana di speranze inesauste, ma irrealizzabili? Si dimostri, dunque, ch'ella sa o che non sa, è tuttavia necessario si dica finalmente qualche cosa di sicuro sulla natura di questa pretesa scienza; chè non è possibile restare più a lungo di fronte a lei in queste condizioni. Pare quasi ridicolo che, mentre tutte le altre scienze progrediscono senza tregua, questa che vuol essere la sapienza stessa, di cui ogni uomo consulta l'oracolo, si rigiri continuamente intorno allo stesso punto, senza progredire d'un passo. Di più, il numero dei suoi aderenti è diminuito d'assai; nè coloro che si sentono abbastanza forti per emergere in altre scienze, accennano a voler arrischiare la loro gloria in questa, su cui tutti, anche quelli che in altre cose sono ignoranti, credono di poter dare un giudizio definitivo; poichè in questo campo mancano, realmente, misure e pesi sicuri, che permettano di distinguere la profondità dalla vana chiacchera.

Ma non è poi cosa tanto inaudita che, dopo che s'è lungamente lavorato attorno a una scienza, quando già si considerano miracolosi i progressi da lei fatti, finalmente a qualcuno venga in mente di porsi il problema generale: se e come una tale scienza sia possibile. Chè la ragione umana ama tanto di costruire, che spesso ha innalzato una torre e l'ha poi abbattuta, per vedere come fossero costruite le fondamenta. Non è mai troppo tardi per diventare ragionevoli e savii; ma quando l'intelligenza si sviluppa tardi, è tanto più difficile l'istradarla.

La domanda se una scienza sia o no possibile presuppone il dubbio sulla realtà di essa. Ma questo dubbio offende tutti coloro il cui unico avere è costituito, forse, da questo supposto gioiello; perciò colui che si lasciasse sfuggire questo dubbio, dev'essere preparato a vedersi sorgere contro opposizioni da ogni parte. Alcuni, nella superba coscienza del possesso, antico e perciò stimato legittimo, con i loro compendi di metafisica in mano, guarderanno a lui con disprezzo; altri, che nulla vedono mai in nessun luogo, se non rassomigli a

ciò che hanno già visto in qualche altro luogo, non lo comprenderanno; e, per qualche tempo, tutto andrà come se non fosse successo nulla che dèsse a sperare o a temere un prossimo mutamento.

Nonostante, mi permetto di predire che il lettore di questi Prolegomeni, se abituato a pensare con la sua testa, non soltanto dubiterà di quella ch' è stata finora la sua scienza, ma finirà per persuadersi che scienza non ci può assolutamente essere se non si verifichino le condizioni che qui si espongono, sulle quali si fonda la sua possibilità; e, poi che ciò non è ancora mai avvenuto, si persuaderanno che, finora, non è esistita una metafisica. Siccome, però, la ricerca di essa non può mai finire (1) perchè l'interesse della ragione umana universale è a lei troppo strettamente legato, egli dovrà ammettere che una piena riforma, o più tosto una rinascita della metafisica secondo un piano sinora affatto ignoto, deve necessariamente avvenire, se anche per qualche tempo si possa tentare di opporvisi.

Dai tentativi di Locke e di Leibnitz, o più tosto da quando nacque la metafisica, risalendo alla sua più remota storia, non è successo alcun fatto che avrebbe potuto avere maggior influenza sul suo destino che l'attacco mosso contro di lei da Davide Hume. Egli non portò luce alcuna in questa spece di conoscenza, ma fece sprigionare una scintilla cui si sarebbe potuta accendere una luce grande davvero, s' egli avesse avuto una buona esca il cui fuoco nascosto fosse stato accuratamente conservato ed aumentato.

Hume moveva da un unico ma importante concetto metafisico: quello del nesso tra causa ed effetto (perciò anche dai concetti che ne derivano, di forza e azione ecc.), e invitò la ragione che pretende di averlo generato nel suo seno a rispondergli nettamente con qual diritto pensava che una cosa potesse essere di tal natura che, posta

---

(1) Orazio: *Rusticus espectat dum defluat amnis: at ille labitur et labetur in omne volubilis aevum.*

quella, ne dovesse di necessità essere posta anche un'altra; chè non altro esprime il concetto di causa. Egli dimostrò inconfutabilmente essere affatto impossibile che la ragione possa pensare a priori *e per concetti questo nesso in cui è racchiusa una necessità; mentre non si può assolutamente vedere perchè, se una cosa esiste, ne debba necessariamente esistere anche un' altra, nè come si possa stabilire* a priori *il concetto di questa connessione. Ne traeva la conclusione che la ragione s' ingannava completamente su questo concetto, che lo teneva a torto per suo proprio figliuolo mentre esso non è che un bastardo della immaginazione che, ingrossata dall' esperienza, ha sottoposto certe rappresentazioni alla legge dell' associazione e scambia a bella posta una necessità soggettiva, cioè un' abitudine, che ne risulta, con una necessità oggettiva. Ne concludeva che la ragione non può pensare tali nessi neppure in generale, che in tal caso i suoi concetti sarebbero pure invenzioni, e tutte le sue apparenti conoscenze* a priori *non sarebbero altro che comuni esperienze travestite: il che equivale a dire che non c' è metafisica e che non ce ne può essere (1).*

La conclusione, per quanto avventata ed errata, era fondata sopra una ricerca; e questa ricerca meritava davvero che le teste quadre del suo tempo si unissero per risolvere il problema nel senso in cui egli l' aveva posto, se possibile, con maggior fortuna: da che sarebbe dovuta derivare ben presto una completa riforma della scienza.

---

(1) *Tuttavia Hume chiamava metafisica proprio questa filosofia distruttrice e le annetteva molta importanza. « Metafisica e morale » dic' egli* (Saggi, *IV parte, pg. 214 della trad. tedesca) « sono i due rami più importanti della scienza; matematica e scienze naturali non valgono neppur la metà ». Quell' uomo acuto ebbe qui l' occhio soltanto all' utilità negativa che avrebbe avuto la moderazione delle esagerate pretese della ragione speculativa per toglier di mezzo tante interminabili e ostinate dispute che confondono il genere umano; ma, in causa di ciò, perdette di vista il danno positivo che risulta se si tolgono alla ragione le vedute più importanti, secondo le quali soltanto essa può porre alla volontà la meta suprema di tutti i suoi sforzi.*

Ma il destino, sempre sfavorevole alla metafisica, volle ch' egli non fosse inteso da nessuno. Non si può notare senza provarne una certa pena che i suoi avversarii Reid, Oswald, Beattie e da ultimo anche Priestley perdettero di vista il punto centrale della questione e — mentre considerarono sempre come ammesso proprio ciò ch' egli metteva in dubbio — dimostrarono da altra parte con calore e il più delle volte con grande immodestia ciò di cui mai gli era venuto in testa di dubitare; sicchè essi sconobbero talmente la via di miglioramento che egli aveva accennata, che tutto rimase allo stato di prima, quasi nulla fosse accaduto. Non si trattava di stabilire se il concetto di causa fosse giusto, utilizzabile e, in rapporto a tutta la conoscenza della natura, indispensabile: di questo, Hume non aveva mai dubitato; se esso sia pensato a priori *dalla ragione e se, perciò, possieda un' intima verità indipendente da ogni esperienza, e anche una più estesa utilità, non limitata dai soli dati dell' esperienza: su ciò Hume aspettava un po' di luce. Si trattava soltanto dell' origine di questo concetto, non della sua utilità per l' uso pratico: trovata quella, le condizioni del suo uso e la sfera a cui s' estende la sua azione si sarebbero date da sè.*

Ma gli oppositori del grand' uomo, per compiere il loro assunto avrebbero dovuto penetrare molto addentro nella natura della ragione in quanto facoltà di puro pensiero; e ciò riusciva loro scomodo. Trovarono perciò, senz' alcuna intenzione d' insolenza, un mezzo più comodo: fecero appello al senso comune. *È, in fatti, un gran dono del cielo, un retto (o, com' è stato chiamato recentemente: semplice) buon senso. Ma bisogna dimostrarlo coi fatti, con le cose ponderate e ragionevoli che si pensano e si dicono, non col richiamarsi ad esso come ad un oracolo tutte le volte che non si ha nulla di assennato da dire a propria giustificazione. Far appello al senso comune quando scienza e intelligenza non bastano più, e non prima, è una sottile invenzione dei nostri tempi, in forza della quale il più insipido ciarlone può affrontare impavido il cervello più fine, e può tenergli fronte.*

Ma, finchè rimarrà ancora un piccolo resto d'intelligenza, ci si guarderà bene dal ricorrere a questo mezzo. E, bene esaminato, esso non è che un ricorso al giudizio della moltitudine, un consenso di cui il filosofo arrossisce, mentre il bello spirito popolare ne trionfa e ne mena vampo. Ma mi pare che Hume avrebbe potuto pretendere un po' di senso comune al pari di Beattie, ed anche una cosa che all'altro certamente mancava, cioè la ragione critica che tiene nei giusti limiti il senso comune perchè non si lasci andare ad alte speculazioni o, se si tratta soltanto di queste, non pretenda di decidere nulla poichè non è in grado di dar ragione dei suoi principii: soltanto a questo patto rimarrà un sano buon senso. Scalpello e mazzuolo possono servire benissimo a lavorare un pezzo di legno, ma per fare delle incisioni in rame bisogna ricorrere al bulino. Così tanto il buon senso quanto l'intelletto speculativo sono utili, ma ognuno alla sua maniera: quello, se si tratta di giudizi che trovano la loro applicazione immediata nell'esperienza, questo se si deve giudicare in generale, da puri concetti come p. es. nella metafisica, dove quello che si chiama da sè — ma spesso per antifrasi — il senso comune, non ha assolutamente nessuna competenza per giudicare.

Lo confesso francamente: fu proprio il ricordo di Davide Hume a rompere, molti anni sono, il mio sonno dogmatico e a dare tutt'altra direzione alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa. Ero ben lontano dall'accordarmi con lui nelle deduzioni, soltanto per il fatto ch'egli non aveva affrontato tutto il problema ma solo una parte di esso; parte che, se non si consideri il tutto, non può portare ad alcuna soluzione. Chi muova da un pensiero ben fondato, se anche non svolto, lasciatoci in retaggio da qualcuno, può sperare di portarlo, pensandoci molto, più avanti di quanto lo portò l'uomo acuto cui egli è debitore del primo bagliore di quella luce.

Prima di tutto, dunque, guardai se l'obiezione di Hume non si poteva generalizzare, e trovai presto che il concetto del nesso tra causa ed effetto

è tutt' altro che l' unico pel cui mezzo l' intelligenza pensi a priori *i nessi tra le cose, ma che anzi la metafisica è fatta tutta di tali concetti. Cercai d' assicurarmi del loro numero e, poichè questo mi riuscì come desideravo — partendo, cioè, da un unico principio — mi feci alla deduzione di questi concetti di cui ero già certo che non derivavano, come Hume aveva temuto, dall' esperienza, ma che erano sgorgati dall'intelletto puro. Questa deduzione che al mio acuto predecessore sembrava impossibile, che a nessuno all' infuori di lui passò nemmeno pel capo, — sebbene ciascuno si servisse con tutta sicurezza dei concetti, senza domandare su che si fondasse il loro valore oggettivo, — questa deduzione, dico, era ciò che di più difficile si potesse imprendere a vantaggio della metafisica; e, quel ch' è peggio, la metafisica, quanta ce n' è, non mi poteva servire a nulla in questa difficoltà, poichè solo da quella deduzione può risultare la possibilità d' una metafisica. Ora, siccome m' era riuscito di risolvere il problema di Hume, non in un caso particolare, ma con riguardo a tutto il dominio della ragion pura, potevo fare dei passi sicuri, se pur lenti, per determinare finalmente tutto l' ambito della ragion pura, tanto nei suoi confini che nel suo contenuto, in modo completo e secondo principii generali: e proprio di ciò aveva bisogno la metafisica per costruire il suo sistema secondo un piano sicuro.*

Ma temo che la soluzione del problema di Hume, nella sua maggior possibile estensione (cioè: della critica della ragion pura) avrà la stessa sorte che ebbe, quando fu posto la prima volta, il problema stesso. La si giudicherà ingiustamente perchè non la si capisce; non la si capirà perchè si ha voglia di sfogliare il libro, non di meditarlo; e non si vorrà spenderci questa fatica perchè l' opera è arida, perchè è oscura, perchè è in contrasto con tutti i concetti comuni ed è, oltre a ciò, lunga. Confesso che non mi aspettavo di sentirmi fare da filosofi un rimprovero per poca chiarezza, per mancanza d' attrattive e di comodità, quando si tratta della esistenza d' una conoscenza apprezzata e in-

dispensabile all' umanità, che non può essere assodata se non con le più severe regole di un rigido metodo scolastico, e che potrà, col tempo, guadagnare una certa popolarità, ma che dalla popolarità non può partire. Però, quanto a una certa oscurità che deriva in parte dalla vastità del disegno, sì che non si possono dominare i punti principali di cui si tratta nella ricerca, le lagnanze sono giustificate; e a tale oscurità rimedierò con questi Prolegomeni.

Quell' opera, che mostra il dominio della ragion pura in tutta la sua estensione, rimane sempre fondamentale, e questi Prolegomeni ne sono come gli esercizi preparatorii; poichè quella critica deve esistere come scienza, sistematica e completa fino ai minimi dettagli, prima che si possa pensare a dar luogo alla metafisica, o che si possa lontanamente sperare d' averla.

Da lungo tempo si è abituati a vedere delle vecchie logore conoscenze rimesse a nuovo alla meglio col toglierle dai loro antichi rapporti e col far loro indossare un abito sistematico, di taglio arbitrario e di nome nuovo; e nulla di più s' aspetterà la maggior parte dei lettori anche da quella Critica. Ma questi Prolegomeni dimostreranno che si tratta d' una scienza nuovissima, di cui, prima di me, nessuno aveva avuto neppure il pensiero, di cui l' Idea stessa era ignota, per la quale nulla di ciò ch' esisteva finora s' è potuto utilizzare se non il cenno che potevano fornire i dubbi di Hume; ma neppur egli presentì in alcun modo la possibilità d' una tale scienza formale: per mettere la sua nave al sicuro la tirò sulla riva (lo scetticismo) dove poteva starsene a marcire; invece, toccò a me darle un pilota che, secondo i più sicuri principii della sua arte, tratti dalla conoscenza del globo, provvisto d' una carta nautica e d' una bussola, potesse condurre con sicurezza la nave dove gli paresse meglio. L' accostarsi a una scienza affatto isolata e unica nel suo genere col preconcetto di poterla giudicare per mezzo delle proprie pretese conoscenze già acquisite — sebbene sieno proprio quelle della cui realtà si deve dubitare prima d' ogni

altra cosa — avrà per conseguenza che si crederà di vedere da per tutto ciò che già si conosceva: chè le espressioni sono simili nell'un caso e nell'altro; soltanto, ogni cosa parrà straordinariamente deformata, parranno tutti paradossi e frasi di gergo, poichè vi si vedrà sempre sotto non i pensieri dell'autore ma il proprio modo di pensare, per lunga abitudine diventato natura. Ma la lunghezza dell'opera, in quanto deriva dalla scienza stessa che vi è esposta e non dal modo d'esporla, l'aridità inevitabile e la precisione scolastica, sono qualità che possono riuscire vantaggiosissime alla cosa stessa, ma che al libro devono necessariamente essere di svantaggio.

Certo, non a tutti è dato di scrivere in modo così sottile e insieme così attraente, come Davide Hume o con tanta profondità unita a tanta eleganza come Mosè Mendelssohn; ma mi lusingo che avrei potuto dare popolarità al mio lavoro, se mi fossi proposto soltanto di tracciarne un piano raccomandandone ad altri l'esecuzione, e se non mi fosse stato a cuore il bene della scienza che mi aveva tenuto occupato per tanto tempo; chè, del resto, ci volle molta costanza e non poca abnegazione per preporre l'attrattiva d'una pronta accoglienza favorevole alla previsione di un più tardo ma durevole successo.

Fare dei piani è un'occupazione dello spirito per lo più vana e lussuosa, con cui ci si dà l'aria del genio creatore mentre si pretende ciò che noi stessi non s'è capaci di fare, si biasima ciò che noi non si potrebbe far meglio, si suggerisce qualche cosa che non si sa noi stessi dove si possa trovare; quantunque, anche per fare semplicemente un buon piano per una critica generale della ragione ci sarebbe voluto un po' più di quel che si possa sospettare, se esso non doveva diventare, al solito, una declamazione di pii desiderii. Ma la ragion pura è una sfera così isolata, così ben connessa in tutte le sue parti, che non si può toccare una di esse senza toccare tutte le altre, nè si può far nulla senza aver prima determinato il posto d'ognuna e la sua influenza sull'altre; chè, nulla essen-

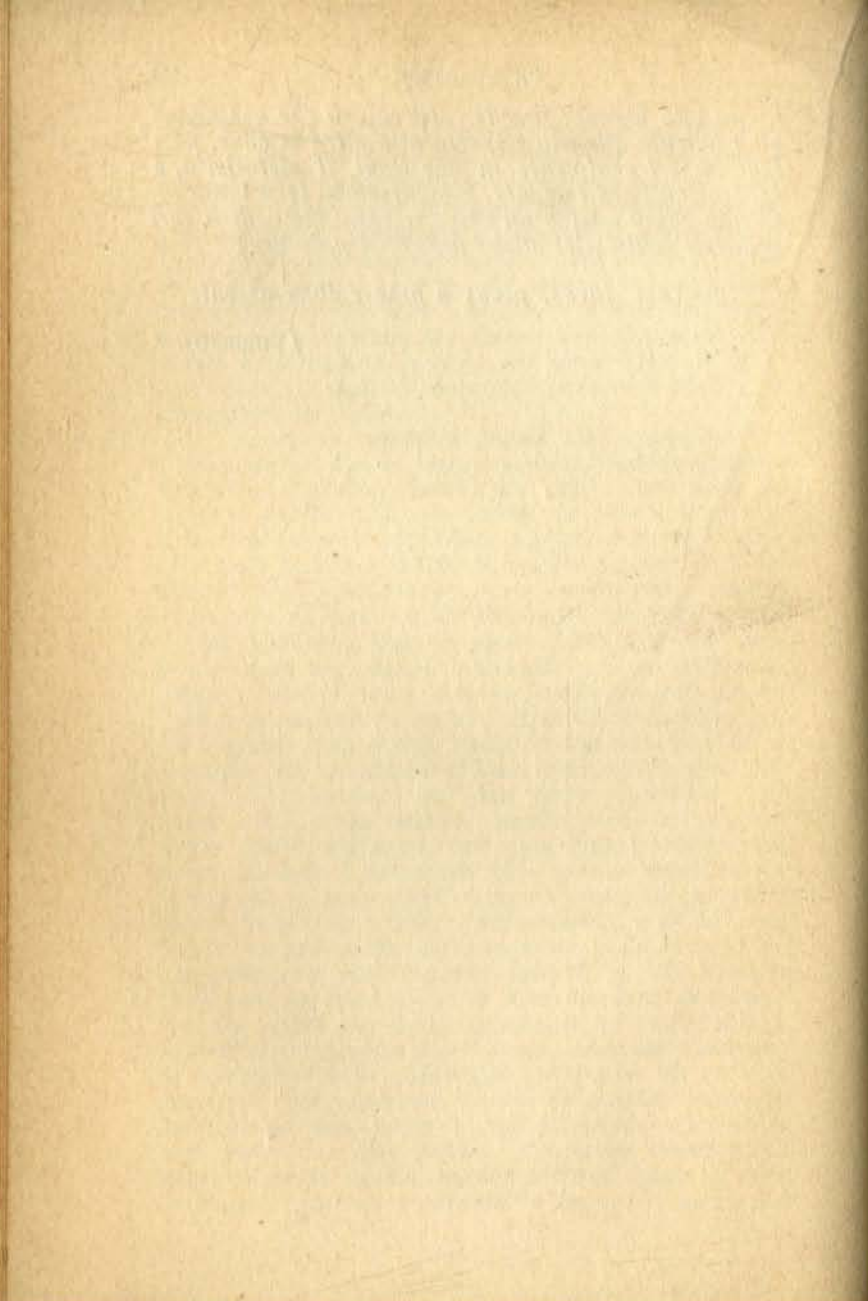
doci fuori di questa sfera che possa rettificare il giudizio da noi fatto dentro di essa, il valore e l'uso di ciascuna parte dipendono dal rapporto che passa tra questa e le altre parti della ragione stessa, e, come nella struttura d'un corpo organizzato, lo scopo d'ogni singolo membro può essere dedotto solo dal pieno concetto del tutto. Perciò d'una tale critica si può dire che non c'è mai da fidarsi se non sia compiuta del tutto, fino ai minimi elementi della ragion pura, e che della sfera di questa facoltà, o tutto si deve determinare e fissare, o assolutamente nulla.

Se, però, un semplice piano che precedesse la Critica della ragion pura sarebbe incomprensibile, malcerto e inutile, tanto più utile esso sarà se segue a quella. Chè esso mette in grado di vedere il tutt'insieme, di esaminare a parte a parte i punti principali di cui si tratta in questa scienza e di ordinare, nell'esposizione, alcuni particolari, meglio di quanto fu fatto nella prima stesura dell'opera.

Ecco qui, ora, questo piano fatto a opera compiuta; esso può essere condotto con metodo analitico *mentre l'opera doveva assolutamente essere fatta con* metodo sintetico, *affinchè la scienza potesse porre sott'occhio tutte le sue articolazioni a mostrare la struttura d'una particolarissima facoltà di conoscere, nel suo nesso naturale. Chi trova a sua volta oscuro questo piano ch'io premetto quale prefazione ad ogni futura metafisica, pensi che non è necessario che ognuno studii metafisica, che vi sono degli ingegni capaci di spingersi molto avanti in scienze fondamentali e anche profonde ma più vicine all'intuizione, e incapaci d'investigare con puri concetti astratti, sì che devono impiegare ad altri scopi le doti del loro ingegno; ma che colui che vuole giudicare di metafisica o addirittura costruire un sistema, deve assolutamente soddisfare alle condizioni qui poste, sia ch'egli accetti la mia soluzione, sia che la confuti mettendo un'altra al suo posto — chè rifiutarla senz'altro non può; — e che, infine, l'oscurità contro cui tanto si grida (solito manto sotto il quale ci cela la propria pigrizia e ottusità d'ingegno) ha anche*

il suo lato buono; perchè tutti coloro che osservano un prudente silenzio rispetto alle altre scienze, parlano maestrevolmente in questioni di metafisica, e sentenziano arditamente: qui infatti la loro ignoranza non cozza contro un' altra scienza, ma contro veri principii critici, dei quali, perciò, si può dire:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.

(VIRGILIO).

PROLEGOMENI

Cenni preliminari sul carattere proprio di ogni conoscenza metafisica

§ 1
Delle fonti della metafisica

Chi voglia esporre una conoscenza come *scienza*, deve prima di tutto poter nettamente determinare ciò che la distingue, ch' ella non ha in comune con altre scienze, che, dunque, è a lei *proprio;* altrimenti i limiti di tutte le scienze si confondono e nessuna può essere trattata, secondo la sua natura, in modo fondamentale.

Ora, sia che questo carattere proprio stia nella differenza dell' *oggetto*, o delle *fonti della conoscenza*, o anche della *spece della conoscenza*, o di alcune se non di tutte queste cose insieme, — su di esso si basa l' idea della scienza possibile e della sua estensione.

Prima di tutto, riguardo le fonti d' una conoscenza metafisica, risulta dal concetto stesso di lei, che non possono essere empiriche. I suoi principii (di cui fanno parte non solo i suoi assiomi, ma anche dei concetti fondamentali) non devono essere, dunque, mai tolti dall'esperienza: chè essa non dev' essere conoscenza fisica, ma metafisica, posta cioè al di là dell' esperienza. Dunque nè l' esperienza esterna che è fonte della fisica propriamente detta, nè la interna ch' è fondamento della psicologia empirica, possono servirle di base. Essa è conoscenza *a priori*, o d' intelletto puro e di ragione pura.

Ma fin qui nulla ancora la distinguerebbe dalla matematica pura: dovrà per ciò chiamarsi *conoscenza filosofica pura;* pel significato di quest' e-

spressione rimando alla Critica della ragion pura, pg. 712 e sgg., dove la differenza tra questi due diversi usi della ragione è esposta in modo chiaro e soddisfacente. Tanto basti a proposito delle fonti della conoscenza metafisica.

Della spece di conoscenza che sola può chiamarsi metafisica

§ 2

a) Della differenza tra giudizio sintetico e giudizio analitico in generale.

Una conoscenza metafisica deve contenere soltanto giudizi *a priori:* lo esige il carattere proprio delle sue fonti. Ma i giudizi, qualunque origine e forma logica abbiano, si differenziano a seconda del contenuto: in forza del quale, o sono puramente *esplicativi* e nulla aggiungono al contenuto della conoscenza, o sono *estensivi* e aumentano la conoscenza data; i primi potranno chiamarsi giudizi *analitici*, i secondi *sintetici.*

I giudizi analitici dicono nel predicato non altro che ciò ch'era già stato pensato nel concetto del soggetto, soltanto con maggior chiarezza e consapevolezza. Se io dico: « tutti i corpi sono estesi » non ho minimamente allargato il mio concetto di corpo, l'ho soltanto analizzato, perchè l'estensione di questo concetto, se non espressamente detta, pure era stata pensata già prima del giudizio. Al contrario, la proposizione: « alcuni corpi sono pesanti » contiene nel predicato qualche cosa che non è veramente pensata nel concetto generale di « corpo »; essa, dunque, allarga la mia conoscenza, perchè aggiunge qualche cosa al mio concetto; perciò deve chiamarsi un giudizio sintetico.

b) Il comune principio di tutti i giudizi analitici *è il principio di contraddizione.*

Tutti i giudizi analitici si basano sul principio di contraddizione e sono di loro natura conoscenze

a priori, sieno i concetti che servono loro di materia, empirici o no. Chè, essendo il predicato d' un giudizio analitico affermativo stato pensato già prima nel concetto del soggetto, esso non può, senza contraddizione, essere negato; così in un giudizio pure analitico, ma negativo, il suo contrario deve essere necessariamente negato dal soggetto, e proprio in conseguenza del principio di contraddizione. È questo il caso dei principii: « Ogni corpo è esteso » e « Nessun corpo è senza estensione (semplice) ».

Perciò appunto tutti i principii analitici sono giudizi *a priori,* anche se i loro concetti sono empirici: p. es.: « l' oro è un metallo giallo »; perchè per sapere ciò non ho bisogno di alcuna esperienza all' infuori del mio concetto di « oro », che già mi suggeriva che questo corpo è giallo ed è un metallo: questo appunto formava il mio concetto, e io non potevo far altro che analizzarlo, senza cercarmi intorno altra cosa all' infuori di esso.

c) I giudizi sintetici abbisognano d' un altro principio da quello di contraddizione.

Ci sono giudizi sintetici *a posteriori* la cui origine è empirica; ma ce n' è anche che sono certi *a priori* e che provengono da intelletto e ragione puri. Ma tutt' e due si accordano in ciò, che non possono mai nascere secondo il principio dell' analisi, cioè secondo il solo principio di contraddizione; essi esigono ancora un tutt' altro principio, sebbene, da qualunque siasi principio, debbano essere dedotte sempre *conformemente a quello di contraddizione:* chè nulla può essere contrario a questo principio, se anche non tutto possa derivarne. Prima di tutto voglio classificare i giudizi sintetici.

1) *I giudizi sperimentali* sono sempre sintetici. Chè sarebbe assurdo fondare sull' esperienza un giudizio analitico, mentre per formulare il giudizio non posso uscire dal mio concetto e perciò non ho bisogno d' alcuna testimonianza dell' esperienza. Che un corpo sia esteso, è un principio ch' esiste *a priori,* non un giudizio sperimentale.

Chè, prima di accingermi alla esperienza ho già nel mio concetto tutte le condizioni necessarie al giudizio; dal concetto io posso soltanto dedurre il predicato secondo il principio di contraddizione, persuadendomi così della necessità del giudizio, necessità che l'esperienza nemmeno m'insegnerebbe.

2) *I giudizi matematici* sono tutti sintetici. Pare che questo principio sia sfuggito, finora, completamente alle osservazioni dei notomisti della ragione umana, pare anzi che in tutte le ipotesi loro sia stato a dirittura contraddetto quantunque sia incontestabilmente certo e perciò importantissimo. Infatti, vedendo che le conclusioni dei matematici procedono tutte secondo il principio di contraddizione (cosa richiesta dalla natura stessa d'ogni certezza apodittica) si persuasero che anche i principii fondamentali si potessero conoscere secondo il principio di contraddizione; il che era completamente errato, perchè una proposizione sintetica può certamente esser considerata secondo il principio di contraddizione, ma non mai in se stessa: soltanto se si presuppone un'altra proposizione sintetica, di cui la prima possa essere una conseguenza.

Prima di tutto bisogna osservare che i veri e propri giudizi matematici sono sempre giudizi *a priori* e non empirici, chè portano seco una necessità che non può essere provata coll'esperienza. Ma se non mi si vuol concedere questo, ecco ch'io limito la mia affermazione alla *matematica pura* il cui concetto stesso esige ch'essa non contenga conoscenze empiriche ma solo pure conoscenze *a priori*.

Prima di tutto si dovrebbe pensare che la proposizione $7 + 5 = 12$ è una proposizione puramente analitica che risulta, secondo il principio di contraddizione, dal concetto d'una somma di cinque e di sette. Ma, guardando più da vicino, si osserva che il concetto della somma di sette e di cinque non contiene altro che l'unione dei due numeri in un numero solo, in grazia della quale non si pensa affatto quale sia quest'unico numero che comprende gli altri due. Per il fatto ch'io mi limito a

pensare quell' unione di sette e di cinque, il concetto di dodici non è pensato affatto; e per quanto io seguiti a decomporre il mio concetto d'una tal somma possibile, non vi troverò dentro il dodici. Bisogna uscire da questi concetti chiamando in aiuto l'intuizione che corrisponde ad uno dei due, per esempio le cinque dita o (come fa il Segner nella sua « Aritmetica ») cinque punti e aggiungere così via via le cinque unità offerte dall'intuizione, al concetto delle sette. Con la proposizione $7 + 5 = 12$ si allarga dunque veramente il proprio concetto, e a questo se n'aggiunge un altro che in quello non era contenuto: cioè che le proposizioni aritmetiche sono sempre sintetiche; di che ci si persuade molto più intimamente se si prendono numeri un po' più grandi; chè qui risulta chiaro che, per quanto voltiamo e rivoltiamo il nostro concetto, se non ricorriamo all' intuizione, per mezzo della sola analisi dei nostri concetti non potremmo trovare mai la somma.

Altrettanto poco analitico è un qualunque principio di geometria pura. « La linea retta è la linea più breve che congiunge due punti » è un principio sintetico, perchè il mio concetto di « retto » non contiene nulla rispetto alla grandezza, ma solo una qualità. Il concetto « più breve » è dunque completamente sovrapposto e non può essere dedotto in forza di nessuna analisi dal concetto della linea retta. Qui, dunque, bisogna ricorrere all' intuizione, la quale sola rende possibile la sintesi.

Alcuni altri assiomi premessi dai geometri sono, è vero, analitici e riposano sul principio di contraddizione, ma servono soltanto, come principii identici, alla catena del metodo, e non già da veri e propri principii: p. es. $a = a$ (il tutto è uguale a se stesso) oppure $(a + b) > a$, cioè il tutto è maggiore d'una delle sue parti. Eppure anche questi principii, quantunque valgano solo come semplici concetti, sono ammessi nella matematica soltanto perchè se ne può dare una rappresentazione intuitiva. Ciò che qui comunemente ci porta a credere che il predicato di tali giudizi apodittici sia già contenuto nel nostro concetto e che perciò il giu-

dizio sia analitico, è soltanto l'ambiguità dell'espressione. Noi *dobbiamo*, cioè, aggiungere col pensiero a un dato concetto un certo predicato, e questa necessità è insita già nei concetti. Ma non si tratta di ciò che noi *dobbiamo aggiungere col pensiero*, bensì di ciò che *realmente*, quantunque solo oscuramente, *pensiamo;* e qui si dimostra che il predicato si riattacca di necessità a quei concetti, non però immediatamente, ma per mezzo d'un'intuizione che deve sopravvenire (1).

Nota alla divisione generale dei giudizi in analitici e sintetici

§ 3

Questa divisione è indispensabile nei riguardi della critica dell'intelletto umano, e in essa merita, perciò, d'essere *classica;* altrimenti, non so dov'essa avrebbe un'utilità ragguardevole. E qui trovo pure la ragione per cui filosofi dogmatici che cercarono sempre le origini dei giudizi metafisici soltanto nella metafisica stessa, e non al di fuori di essa nelle pure leggi della ragione in generale, trascurarono questa divisione che pareva presentarsi naturalmente, e perchè il celebre Wolf o l'acuto Baumgarten che ne seguì l'orme poterono cercare la prova del principio della ragion sufficente, ch'è evidentemente sintetico, nel principio di contraddizione. Al contrario, già nei Saggi di Locke sull'intelletto umano trovo accennata questa divisione; in fatti, nel IV libro, capitolo III, § 9 e sgg., dopo aver parlato del diverso concatenamento delle rappresentazioni nei giudizii, e delle loro fonti — di cui pone l'una nell'identità o nella contraddizione (giudizi analitici), ma l'altra nell'esistenza delle rappresentazioni in un soggetto (giudizi sintetici) — confessa nel § 10 che la nostra conoscenza *(a priori)* di quest'ultima è molto ristret-

---

(1) Qui, secondo il Vaihinger (op. cit.), devono seguire i capoversi 2-6 del § 4.

ta e quasi nulla. Ma in ciò ch' egli dice di questa spece di conoscenza c' è così poca determinatezza, così poca regolarità che non ci si può meravigliare se nessuno, neppure — ed è strano! — Hume, ha avuto di là la spinta a riflettere su principii di questa natura. Chè tali principii generali e pure determinati, non s' imparano facilmente da altri cui sieno solo oscuramente balenati.

Bisogna prima esserci arrivati per forza della propria riflessione, poi si trovano anche per altre vie, dove prima non si sarebbero certamente trovati perchè gli autori stessi ignoravano che una simile idea stesse in fondo alle loro osservazioni. Coloro che non pensano mai da sè hanno tuttavia l'acutezza di scovar fuori ogni cosa dopo ch' è stata ben mostrata, in tutto ciò ch' è già stato detto, ma dove, prima, nessuno poteva vedere nulla.

PROBLEMA GENERALE DEI PROLEGOMENI

È possibile, in genere, la metafisica?

§ 4

S' esistesse realmente una metafisica che potesse affermarsi come scienza, se si potesse dire: ecco la metafisica, non avete che da studiarla ed essa vi persuaderà irresistibilmente e immutabilmente della sua verità, il problema qui posto sarebbe inutile, e rimarrebbe soltanto l' altro problema — che metterebbe alla prova la nostra acutezza più tosto che provare l' esistenza della cosa stessa — « *come essa sia possibile* » e che debba fare la ragione per arrivarci. Ma, in questo riguardo, la ragione umana non ha avuto fortuna tanto grande. Non si può mostrare un libro, come si mostra p. es. un Euclide, e dire: « quest' è la metafisica, qui trovate, derivata da principii della ragion pura, la dimostrazione dello scopo principale di questa scienza, la conoscenza di un essere supremo e d' una vita futura ». Chè ci si possono, è vero, opporre varii principii apoditticamente sicuri e mai messi

in dubbio, ma sono tutti analitici e riguardano piùtosto i materiali e gli strumenti necessari alla costruzione della metafisica che non l'allargamento della conoscenza, che dev' essere il vero scopo della nostra ricerca (§ 2 lett. c). Ma se anche voi citate dei principii sintetici (ad esempio, quello della ragion sufficente) che non avete mai dimostrato con la sola ragione e perciò, com' era vostro dovere, *a priori* — noi, però, ve li lasciamo passare volentieri — se ve ne volete servire per il vostro assunto, incappate in affermazioni inammissibili e malsicure; così che sempre una metafisica ha contraddetto l'altra o per le sue asserzioni o per le sue dimostrazioni, ed a questo modo si è tolta da sè ogni possibilità d'aspirare a successo durevole. Anzi, i tentativi di compiere l'edificio d'una tale scienza sono stati cagione dello scetticismo sorto tanto per tempo, cioè d'una maniera di pensare in cui la ragione procede con tale violenza contro se stessa, ch' essa mai potrebbe essere sorta se non in un momento in cui la ragione disperava di poter raggiungere i suoi più alti scopi. Chè molto tempo prima che s'incominciasse a interrogare metodicamente la natura, s'interrogava soltanto la propria ragione ch'era già in certo modo esercitata dalla comune esperienza: poichè la ragione c'è sempre presente, mentre le leggi fisiche di solito vanno ricercate faticosamente; e così la metafisica stava alla superfice, come la spuma, ma in modo che, appena dileguata quella che s'era formata, ne appariva alla superfice una altra cui alcuni s'affrettavano sempre a raccogliere mentre altri, invece di andare a cercar nel fondo le ragioni di questo fenomeno, si credevano sapienti perchè ridevano delle vane fatiche dei primi.

(1) La differenza essenziale tra la conoscenza *matematica* pura e tutte le altre conoscenze *a priori* consiste in ciò: che essa *non deve procedere mai per concetti* ma sempre soltanto per costruzioni di concetti (Critica pg. 713). Siccome, dunque nelle

---

(1) Di qui comincia la parte che, secondo il Vaihinger va trasposta alla fine del § 2.

sue proposizioni essa deve risalire dal concetto a ciò che contiene l'intuizione ad esso corrispondente, ne viene che i suoi principii non possono nè debbono risultare mai dalla decomposizione dei concetti, cioè analiticamente, e che perciò sono tutti sintetici.

Ma non posso a meno di rilevare il danno che ha portato alla filosofia la trascuranza di quest'osservazione che, del resto, par tanto facile e insignificante. *Hume*, quando sentì l'aspirazione, degna d'un vero filosofo, di gettare lo sguardo su tutto il campo della pura conoscenza *a priori*, campo in cui l'intelletto umano si vanta di così grandi possessi, ne tagliò via sconsideratamente tutta una provincia, e proprio la più importante: la matematica pura; immaginando che la sua natura e, per così dire, la sua costituzione si basassero su tutt'altro principio — cioè su quello di contraddizione. E sebbene la sua divisione dei principii non fosse così formale e generale e precisa com'è questa mia, pure era come s'egli avesse detto: la matematica pura contiene soltanto principii *analitici*, la metafisica invece ne contiene soltanto di sintetici *a priori*.

Questo fu un grande errore ch'ebbe conseguenze decisamente sfavorevoli per tutto il suo concetto. Se, infatti, non l'avesse commesso, avrebbe portato il suo problema intorno all'origine dei nostri giudizi sintetici molto oltre il suo concetto metafisico della causalità e l'avrebbe esteso anche alla possibilità della matematica *a priori;* la quale pure egli doveva considerare come sintetica. Ma allora non avrebbe potuto fondare i suoi principii metafisici sulla semplice esperienza, poichè in tal caso avrebbe dovuto sottoporre all'esperienza anche gli assiomi della matematica pura: ed egli era troppo acuto per far una cosa simile. La buona compagnia in cui la metafisica si sarebbe trovata in tal caso, l'avrebbe messa al sicuro dal pericolo d'indegni maltrattamenti, perchè le rappresaglie dirette contro di lei avrebbero dovuto colpire anche l'altra, ciò che non era nè poteva essere nelle intenzioni di lui: e così quell'acuto uomo sarebbe

stato portato a delle considerazioni che avrebbero dovuto essere simili a queste che ora noi stiamo facendo, ma che avrebbero guadagnato enormemente dalla incomparabile bellezza del suo modo d'esporre.

3) *I veri e propri giudizi metafisici* sono tutti sintetici. Bisogna distinguere tra giudizi *che rientrano nella metafisica* e giudizi *metafisici*. Tra i primi, moltissimi sono analitici, ma forniscono soltanto i mezzi per i giudizi metafisici ai quali soli tende la scienza e che sono tutti sintetici. Poichè, se un concetto appartiene alla metafisica, p. es. quello di « sostanza », anche i giudizi che risultano dalla semplice analisi di esso dovranno appartenere alla metafisica, p. es.: « sostanza è ciò ch'esiste soltanto come soggetto » ecc.; e per mezzo di vari giudizi analitici di tal sorte, cerchiamo d'accostarci alla definizione dei concetti. Ma siccome l'analisi d'un concetto intellettivo puro (la metafisica non ne contiene altri) non avviene in modo diverso dalla decomposizione d'un qualunque altro concetto, anche empirico e non appartenente alla metafisica (p. es: « l'aria è un fluido elastico cui l'elasticità non può essere tolta da alcun grado di freddo conosciuto »), così il concetto è propriamente metafisico, ma il giudizio analitico no; perchè la metafisica ha qualche cosa di particolare, di proprio a lei sola nella produzione delle sue conoscenze a priori che, perciò, deve essere distinta da ciò ch'esse hanno di comune con tutte le altre conoscenze intellettuali: così, p. es., il principio: « tutto ciò che nelle cose è sostanza, è costante » è un principio sintetico e propriamente metafisico.

Quando, secondo certi principii, si sono raccolti i concetti *a priori* che costituiscono la materia e gli strumenti necessarii della metafisica, ha grande importanza la decomposizione di questi concetti; la quale può anche essere esposta separatamente da tutti i principii sintetici che costituiscono la metafisica stessa, come parte speciale (quasi una *philosophia definitiva)* contenente soltanto principii analitici appartenenti alla metafisica. Poichè, in realtà,

quelle analisi non hanno utilità ragguardevole che nella metafisica, cioè con riguardo ai principii sintetici che da quei concetti analizzati devono derivare.

La conclusione di questo paragrafo è dunque: che la metafisica ha da fare propriamente con principii sintetici a priori che ne sono l'unico scopo; che per arrivarci essa ha bisogno, è vero, di qualche decomposizione di concetti e perciò di giudizi analitici, ma che in questi il procedimento non è diverso da quello d'ogni spece di conoscenza dove, analizzandoli, si cerca soltanto di render chiari i propri concetti. Ma la *produzione* della conoscenza *a priori*, tanto per intuizione che per concetti, e infine anche di principii sintetici a priori nel campo della conoscenza filosofica, costituisce il contenuto essenziale della metafisica (1).

A noi, dunque, stanchi del dogmatismo che non c'insegna nulla e, insieme, dello scetticismo che a dirittura nulla ci promette, nemmeno la pace d'una legittima ignoranza, eccitati dall'importanza della conoscenza di cui abbisogniamo e, per lunga esperienza, circospetti riguardo a tutte le conoscenze che crediamo di possedere o che ci si offrono sotto l'etichetta della ragione pura, non rimane più che un'unica domanda critica; e a seconda della risposta che vi daremo, regoleremo il nostro comportamento a venire: « *È possibile, in genere, la metafisica?* » A questa domanda dev'essere risposto non con scettiche obiezioni rivolte contro certe osservazioni d'una metafisica reale (per ora non ne vogliamo ammettere alcuna), ma partendo dal concetto, per ora soltanto *ipotetico*, d'una tale scienza.

Nella *Critica della ragion pura* ho trattato la questione sinteticamente, cioè ho indagato entro la ragion pura stessa e in questa ho tentato di determinare, secondo principii, tanto gli elementi quanto le leggi del suo uso puro. Questo lavoro è difficile ed esige un lettore deciso ad addentrarsi via via col pensiero in un sistema in cui nulla è

(1) Qui, secondo il Vaihinger, finisce il § 2.

dato come base all'infuori della ragione stessa, e che cerca in tal modo, senza l'appoggio di alcun fatto, di sviluppare la conoscenza dai suoi germi primitivi. I *Prolegomeni*, al contrario, devono essere esercizi preparatorii; essi devono più tosto indicare che cosa si deve fare per tradurre nella realtà una scienza, che non esporre la scienza stessa; devono perciò appoggiarsi a qualche cosa che si riconosca già degna di fiducia, dalla quale si possa partire confidenti per risalire alle fonti che ancora non si conoscono e la cui scoperta non solo ci chiarirà ciò che sapevamo, ma ci mostrerà nello stesso tempo una sfera di molte conoscenze che, tutte insieme, provengono dalle stesse fonti. Il procedimento metodico dei Prolegomeni, sopra tutto di quelli che devono preparare a una futura metafisica, sarà dunque *analitico*.

Ma avviene fortunatamente che, sebbene non possiamo ammettere che la metafisica come scienza sia *reale*, tuttavia possiamo dire con certezza che certe conoscenze sintetiche pure sono *a priori* reali e date: cioè la *matematica pura* e la *fisica pura*; perchè tutt'e due contengono principii, parte apoditticamente certi per mezzo della ragione, parte per comune consenso conoscibili per mezzo dell'esperienza sebbene affatto indipendenti da essa. Abbiamo dunque qualche *incontestata* conoscenza sintetica a priori, e non possiamo domandare se sia possibile, poichè essa esiste: possiamo soltanto domandare *come sia possibile*, per poter derivare dal principio della possibilità di quella che c'è data, anche la possibilità di tutte le altre.

PROBLEMA GENERALE DEI PROLEGOMENI

Com'è possibile la conoscenza per mezzo della ragione pura?

§ 5

Abbiamo veduto più su la grande differenza che passa tra i giudizi analitici e i sintetici. La possi-

bilità di principii analitici poteva essere concepita molto facilmente perchè si fonda soltanto sul principio di contraddizione. Nemmeno la possibilità di giudizi sintetici *a posteriori* — di quelli, cioè, che sono attinti dall'esperienza — ha bisogno d'una spiegazione particolare, poichè l'esperienza non è che un continuato sommarsi (synthesis) di percezioni. Ci rimangono dunque soltanto i principii sintetici *a priori*, di cui si deve esaminare o cercare la possibilità che deve riposare su altro principio che quello di contraddizione.

Ma qui non possiamo cominciare dal cercar la *possibilità* di tali principii, non possiamo domandarci se sono possibili poichè ce n'è parecchi e realmente dati con incontestabile sicurezza; e siccome il metodo che ora seguiamo dev'essere analitico, cominceremo coll'affermare che una tale conoscenza razionale, sintetica ma pura, esiste realmente. Ma poi dobbiamo tuttavia *esaminare* la ragione di questa possibilità e domandarci *come* questa conoscenza sia possibile, affinchè dalle ragioni della sua possibilità siamo posti in grado di determinare le condizioni del suo uso e la sua estensione e i suoi limiti. Il vero problema, espresso con precisione scolastica è, dunque, questo:

Come sono possibili principii sintetici a priori?

Più su, per essere più popolare, ho espresso ciò in forma un po' diversa, cioè come problema della conoscenza per mezzo della ragion pura, cosa che lì potevo fare senza pregiudizio dell'indagine, perchè, trattandosi soltanto della metafisica e delle sue fonti ci si ricorderà sempre, io spero, delle osservazioni che abbiamo premesso: cioè che quando qui si parla di conoscenza per mezzo della ragion pura non s'intende mai parlare di conoscenza analitica ma soltanto di conoscenza sintetica (1).

---

(1) È impossibile evitare che, allargandosi a poco a poco la conoscenza, certe espressioni già divenute classiche e usate fin dall'infanzia della scienza, finiscano per esser trovate insufficenti ed improprie e che l'antico corra pericolo d'esser sostituito da usi nuovi e più proprii. Il metodo analitico in quanto è contrapposto al sintetico è qualche cosa di molto diverso da un

Dalla soluzione di questo problema dipende il sussistere o no, dipende tutta l'esistenza della metafisica. Potrà uno esporre le sue affermazioni con quanta pompa gli parrà, potrà accumulare sillogismi su sillogismi fino a soffocarne, s'egli non ha dato una risposta sodisfacente a quel problema io ho il diritto di dirgli: « È tutta vana filosofia senza fondamento, è falsa sapienza. Tu parli per mezzo della ragion pura e pretendi di creare, quasi, delle conoscenze *a priori*, mentre non solo analizzi concetti dati ma formi nuovi collegamenti che non si basano sul principio di contraddizione e che pure tu immagini di poter considerare indipendentemente da ogni esperienza; come ci arrivi, dunque, e come ti giustificherai di tale arroganza? Di richiamarti all'universale consenso del senso comune non ti può essere concesso; chè quest'è un testimonio la cui autorità si basa solo sulla pubblica fama e

quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.

(ORAZIO)

Quanto è indispensabile rispondere a questo problema, altrettanto è difficile; e sebbene la principale ragione per cui già da gran tempo non s'è tentato di rispondervi sia questa: che non passava nemmeno per il capo che una cosa simile si potesse domandare, tuttavia una seconda ragione è questa: che una risposta soddisfacente a questo solo problema esige una riflessione assai più lunga profonda e faticosa che non la più grande opera di metafisica che mai, al primo apparire, abbia

---

sistema di giudizi analitici; significa soltanto che si parte da ciò che si cerca, come se fosse dato e si risale alle condizioni sotto le quali soltanto è possibile. In questo metodo ci si serve spesso di puri giudizi sintetici come dimostra l'analisi matematica, che potrebbe chiamarsi più tosto metodo *regressivo*, per distinguerlo dal sintetico o *progressivo*. Il nome d'analitica appare anche come quello d'una parte essenziale della logica; e allora si tratta della logica della verità ch'è contrapposta alla dialettica, senza che si badi se le conoscenze che le appartengono siano analitiche o sintetiche.

promesso l'immortalità al suo autore. Inoltre, ogni lettore avveduto esaminando attentamente il problema, spaventato dalla sua difficoltà, deve ritenerlo insolubile e — se non esistessero realmente tali conoscenze sintetiche pure *a priori* — assolutamente impossibile; ciò che successe, infatti, a *Davide Hume*, quantunque egli non si ponesse affatto il problema in forma così generale come qui è e deve essere posto, se si vuole che la sua soluzione abbia valore decisivo per tutta la metafisica. « Perchè » diceva quell'uomo acuto « com'è possibile, se m'è dato un concetto, ch'io possa uscirne e riannodarvi un altro che non è affatto contenuto nel primo, e riannodarvelo come se esso fosse *necessariamente* legato a quello? L'esperienza sola ci può offrire di tali collegamenti (concludeva così vista quella difficoltà che a lui pareva impossibilità) e tutta quella pretesa necessità o, ch'è lo stesso, ogni conoscenza *a priori* considerata necessaria, non è altro che una vecchia abitudine di trovar vera una cosa e di ritenere, perciò, oggettiva, una necessità soggettiva.

Se il lettore si lagnasse della difficoltà o della fatica che gli darò con la soluzione di questo problema, potrà provarsi a risolverlo da sè in maniera più facile. Allora, forse, si riterrà obbligato a chi ha impreso per lui un lavoro d'indagine così profonda e finirà per dar a divedere una certa maraviglia per la facilità che, data la natura della cosa, s'è potuta dare alla soluzione. Anche, c'è voluta una fatica di lunghi anni per risolvere questo problema nella sua universalità (nel senso in cui i matematici usano questa parola, cioè in maniera sufficente a spiegare tutti i casi) e per poterlo, finalmente, esporre in forma analitica, come il lettore lo troverà esposto qui.

Tutti i metafisici sono dunque solennemente e legalmente sospesi dai loro uffici finchè non abbiano dato soddisfacente risposta alla domanda: « *Come sono possibili conoscenze sintetiche a priori?* ». Chè questa sola risposta è la credenziale che dovranno presentarci coloro che avranno da proporci qualche cosa in nome della ragion pura.

Ma, in mancanza di questa, non possono aspettarsi che d'essere respinti senz'ulteriore esame della loro offerta dalle persone ragionevoli che già tante volte furono ingannate.

Se essi, al contrario, vogliono attendere ai loro affari non come ad una *scienza*, ma come ad un'*arte* di persuasione salutare e adatta alla media del senso comune, quest'occupazione non può, in verità, esser loro inibita. In tal caso essi parleranno il modesto linguaggio d'una fede ragionevole, confesseranno che non è loro concesso, non dico di *sapere*, ma neppure di *congetturare* su ciò che sta al di là dei confini d'ogni possibile esperienza, ma che possono soltanto *ammettere* (non per uso speculativo al quale devono rinunciare, ma solo per uso pratico) qualche cosa che sia possibile o a dirittura indispensabile per dirigere nella vita l'intelletto e la volontà. Soltanto così potranno portare il nome d'uomini utili e saggi; e lo potranno tanto più, quanto più rinunceranno al nome di metafisici. Costoro, infatti, vogliono essere filosofi speculativi; e siccome quando si tratta di giudizi *a priori* non si può affidarsi a delle pallide probabilità (ciò che si pretende conoscere *a priori* appunto perciò è dato come necessario), non si può concedere loro di giocare con delle ipotesi; ne viene, che la loro affermazione o dev'essere scienza o non è assolutamente nulla.

Si può dire che tutta la filosofia trascendentale che necessariamente precede ogni metafisica, non sia altro che la piena soluzione del problema che qui si pone (ma fatta con ordine sistematico e ben sviluppata), e che quindi finora non si sia avuta filosofia trascendentale. In fatti ciò cui si dà un tal nome è, propriamente, una parte della metafisica; quella scienza, invece, deve appena render possibile quest'ultima e deve perciò precedere ogni metafisica.

Or dunque, se per dare risposta sufficente ad un'unica domanda c'è bisogno d'un'intera scienza, priva di qualunque soccorso che le venga dalle altre e perciò affatto nuova, non ci si deve meravigliare se la soluzione d'un tal problema è con-

giunta a fatiche, a difficoltà e perfino a una certa oscurità.

Accingendoci ora a questa soluzione — con metodo analitico, nel quale supponiamo che tali conoscenze acquistate per mezzo della ragion pura sieno reali — ci possiamo richiamare a due sole *scienze* della conoscenza teoretica (l'unica di cui qui si possa parlare), cioè la *matematica pura* e la *fisica pura;* esse sole possono rappresentarci gli oggetti nell'intuizione, e perciò, se v'è per caso in esse una conoscenza *a priori,* mostrare la verità di questa o il suo concordare col soggetto *in concreto,* cioè *la sua realtà:* da questa poi, con metodo analitico, si potrebbe procedere fino alla ragione della sua possibilità. Ciò facilita di molto il lavoro poichè le osservazioni generali non solo sono applicate ai fatti, ma persino dai fatti partono, mentre col procedimento sintetico devono essere derivate tutte *in abstracto* da concetti.

Ma per elevarsi da queste conoscenze pure *a priori,* reali e ben fondate, ad una metafisica reale che cerchiamo, cioè ad una metafisica considerata come scienza, è necessario comprendere sotto la questione principale ciò che la produce e che, come semplice conoscenza *a priori* naturalmente data ma, per la sua verità, insospettabile, le sta a base; una cosa la cui elaborazione, senza alcuna ricerca critica della sua possibilità, si usa solitamente chiamare già « metafisica »: in una parola, l'attitudine naturale a tale scienza. In tal modo si verrà via via risolvendo il principale problema trascendentale, diviso in quattro altri problemi:

1) *Com' è possibile la matematica pura?*
2) *Com' è possibile la fisica pura?*
3) *Com' è possibile la metafisica in generale?*
4) *Com' è possibile la metafisica come scienza?*

Si vede che la soluzione di questi problemi, sebbene costituisca il contenuto essenziale della critica, pure ha in sè qualche cosa di particolare, che anche per se stesso merita attenzione; essa cioè cerca nella ragione stessa le fonti di scienze date, per indagare e misurare poi per mezzo del fatto stesso la loro facoltà di conoscere qual-

che cosa *a priori*. Con ciò queste scienze guadagnano, se non rispetto al contenuto, almeno rispetto al loro giusto uso, e, mentre in grazia della origine comune gettano luce su un più alto problema, dànno nello stesso tempo occasione di chiarire meglio la loro propria natura.

I PARTE

DEL PRINCIPALE PROBLEMA TRASCENDENTALE

Com'è possibile la matematica pura?

§ 6

Ecco una conoscenza grande e provata, che ha già una ragguardevole estensione e promette uno sviluppo illimitato nel futuro, che porta seco una certezza apodittica — cioè un'assoluta necessità —, che non riposa su alcun principio sperimentale e ch'è perciò un prodotto della ragione puro e assolutamente sintetico. Ora, com'è possibile alla ragione umana di costituire una tale conoscenza interamente *a priori?* Questa facoltà che non si fonda nè può fondarsi sull'esperienza, non presuppone una qualche conoscenza fondamentale *a priori* che se ne stia profondamente nascosta, ma che si potrebbe svelare per mezzo di questi suoi effetti, purchè se ne indagassero diligentemente i primi principii?

§ 7

Ma noi troviamo che ogni conoscenza matematica ha questo di particolare: che deve, prima, rappresentare il suo concetto nell'intuizione, e precisamente *a priori*, perciò in un'intuizione che non è empirica ma pura; altrimenti, essa non può fare un solo passo. Perciò i suoi giudizi sono sempre *intuitivi*, mentre la filosofia può accontentarsi di giudizi *discorsivi* derivati *da semplici concetti* e può, sì, portare luce ai suoi insegnamenti apodittici mediante l'intuizione, ma non mai li può derivare

da questa. Quest'osservazione sulla natura della matematica ci guida già alla prima e suprema condizione della sua possibilità: essa deve avere per fondamento *un'intuizione pura* in cui possa rappresentare tutti i suoi concetti *in concreto*, tuttavia *a priori*, o, come si dice, li possa *costruire* (1). Se possiamo trovare questa intuizione pura e la possibilità di essa, ne risulta facilmente spiegata la possibilità di giudizi sintetici *a priori* nella matematica pura, e con ciò anche la possibilità della matematica stessa; poichè, come l'intuizione empirica rende possibile senza difficoltà d'allargare sinteticamente nell'esperienza il concetto che ci facciamo d'un oggetto dell'intuizione, mediante nuovi predicati offerti dall'intuizione stessa, così avverrà anche dell'intuizione pura; con la sola differenza che nel secondo caso il giudizio sintetico sarà certo *a priori* ed apodittico, mentre nel primo sarà certo *a posteriori* ed empirico: questo contiene solo ciò che si coglie nella casuale intuizione empirica, quello invece ciò che necessariamente si deve trovare nell'intuizione pura; infatti, come intuizione *a priori* essa è indissolubilmente legata al concetto, *prima di qualunque esperienza* o percezione singola.

§ 8

Ma a questo punto pare che le difficoltà aumentino, anzichè diminuire. Poichè ora il problema suona così: *com'è possibile intuire qualche cosa a priori?* Intuizione è rappresentazione in dipendenza immediata dalla presenza dell'oggetto. Sembra perciò impossibile intuire *originariamente a priori*, poichè in tal caso l'intuizione dovrebbe avvenire senza che nè prima nè ora ci fosse un oggetto cui si riferisse, e perciò non potrebb'essere intuizione. Ci sono, è vero, concetti — e precisamente quelli che contengono soltanto il pensiero d'un oggetto in generale — di tal natura, che possiamo

(1) Cfr. Critica pg. 713.

averne alcuni affatto *a priori* e senza trovarci in immediata relazione coll' oggetto, p. es. il concetto di grandezza, di causa ecc.; ma anche questi per acquistare senso e significato abbisognano d' un certo uso *in concreto*, cioè devono essere applicati ad una qualche intuizione per mezzo della quale c' è dato un oggetto. Ma come può l' intuizione d' un oggetto precedere l' oggetto stesso?

§ 9

Se la nostra intuizione rappresentasse le cose *come sono in sè*, non ci sarebbero intuizioni *a priori* ma sarebbero tutte empiriche; poichè posso sapere ciò ch' è contenuto nell' oggetto in sè soltanto s' esso è presente e m' è dato. Veramente, anche in questo caso non si può concepire in che modo l' intuizione d' una cosa presente me la dovrebbe far conoscere com' essa è in sè, perchè le sue qualità non possono passare nella mia immaginativa; ma, data la cosa per possibile, una tale intuizione non avverrebbe *a priori*, cioè prima ancora che l' oggetto mi fosse presentato; senza di che non si può pensare un principio di relazione tra la mia rappresentazione e l' oggetto, se non per ispirazione. In un solo modo, dunque, è possibile che la mia intuizione preceda la realtà dell' oggetto e avvenga come conoscenza *a priori: se,* cioè, *essa non contiene che la forma della sensibilità, la quale nel mio soggetto precede ogni sensazione reale che io possa ricevere da un oggetto.* Poichè posso sapere *a priori* che gli oggetti del senso possono essere intuiti soltanto secondo questa forma della sensibilità. Ne viene, che principii che concernono solo questa forma dell' intuizione sensibile saranno possibili e valevoli per oggetti dei sensi, e, viceversa, che intuizioni possibili *a priori* non possono mai riguardare altro che oggetti dei nostri sensi.

§ 10

La forma dell' intuizione sensibile è, dunque, la sola pel cui mezzo possiamo intuire *a priori* le

cose, ed anche conoscere gli oggetti, però soltanto com'essi ci paiono (ai nostri sensi), non già come possono essere in sè. Premessa per lo meno necessaria se, dati come possibili o realmente trovati dei giudizi sintetici *a priori*, si deve concepire e determinarne anticipatamente la possibilità.

Ora, spazio e tempo sono le intuizioni che la matematica pura pone a base di tutte le sue conoscenze e dei giudizi che appaiono insieme apodittici e necessari; poichè la matematica deve rappresentare prima i suoi concetti nell'intuizione, e la matematica pura nell'intuizione pura: li deve, cioè, costruire; altrimenti (dovendo essa procedere non analiticamente, cioè per decomposizione di concetti, ma sinteticamente) le è impossibile fare un solo passo finchè le manca un'intuizione pura, nella quale sola può essere data materia a giudizi sintetici *a priori*. La geometria pone a fondamento l'intuizione pura dello spazio; l'aritmetica forma persino i suoi concetti numerici con la successiva aggiunta delle unità nel tempo; ma specialmente la meccanica pura può formulare i suoi concetti di movimento soltanto per mezzo della rappresentazione del tempo. Ma tutt'e due queste rappresentazioni sono semplici intuizioni; poichè, se dall'intuizione empirica dei corpi e dei loro cambiamenti (movimento) si toglie tutto ciò ch'è empirico, cioè che appartiene alla sensazione, rimangono ancora spazio e tempo, che sono perciò intuizioni pure che *a priori* stanno a base di quelle e per ciò non possono mai essere ommesse. Ma appunto perchè sono intuizioni pure *a priori* esse dimostrano di essere solo forme della nostra sensibilità, che devono precedere ogni intuizione empirica, cioè ogni percezione d'oggetti reali; secondo queste possono essere conosciuti *a priori* degli oggetti, ma soltanto, naturalmente, come essi ci appaiono.

§ 11

Ecco, dunque, compiuto l'assunto del presente capitolo. La matematica pura come conoscenza sintetica *a priori* è possibile solo in quanto si

riferisce esclusivamente ad oggetti dei sensi, della cui intuizione empirica sta a base un' intuizione pura (di spazio e di tempo) *a priori;* e può starle a base per la ragione ch' essa non è altro che la semplice forma della sensibilità, anteriore al reale apparire degli oggetti, che, in realtà, essa sola rende possibile. Però questa facoltà d' intuire *a priori*, riguarda non la materia del fenomeno — cioè quello che in esso è sensazione e che n' è il dato empirico — ma soltanto la sua forma: spazio e tempo. Che se si volesse dire che queste due determinazioni non sono affatto inerenti alle cose in sè, ma soltanto ai loro rapporti con la sensibilità, desidererei di sapere come si ritenga possibile di sapere *a priori* — dunque prima di qualunque conoscenza delle cose, prima cioè ch'esse ci siano date — come debba essere la loro intuizione; che sarebbe precisamente il caso dello spazio e del tempo. Ma la cosa diventa concepibilissima s'esse sono tenute semplicemente come condizioni formali della nostra sensibilità, gli oggetti invece come semplici fenomeni; soltanto in tal caso la forma del fenomeno, cioè l' intuizione pura, può esserci presentata assolutamente da noi stessi, cioè *a priori.*

§ 12

Per aggiungere qualche cosa a schiarimento e conferma, non si può far altro che considerare il procedimento normale e assolutamente necessario dei geometri. Tutte le prove della perfetta uguaglianza di due figure date (poichè l' una può, in ogni sua parte, essere messa al posto dell' altra) portano a quest' ultima conclusione: che le figure si coprono reciprocamente; quest' è, evidentemente, un principio sintetico *a priori*, basato sull' intuizione immediata; intuizione che dev' essere pura e *a priori*, altrimenti quel principio non potrebbe essere apoditticamente certo ma avrebbe soltanto una sicurezza empirica. Suonerebbe così: lo si è sempre osservato, ed ha valore soltanto fin là dove arriva la nostra percezione. Che lo spazio perfetto

(che non è a sua volta limite d'un altro spazio) abbia tre dimensioni, e che uno spazio in generale non ne possa avere di più, si ricava dalla proposizione che in un punto non si possono tagliare ad angolo retto più di tre linee; però, questa proposizione non si può ricavare da concetti: essa si basa immediatamente sull'intuizione, e più precisamente sull'intuizione pura *a priori*, poichè è apoditticamente certa. Il fatto che si possa pretendere di prolungare una linea all'infinito *(in indefinitum)* o di continuare all'infinito una serie di mutamenti (p. es.: spazi percorsi da corpi in movimento) premette una rappresentazione dello spazio e del tempo che può derivare soltanto dall'intuizione in quanto, in sè, non è limitata da nulla; per mezzo di concetti non ci si potrebbe arrivare mai.

Stanno dunque a base della matematica intuizioni pure *a priori* che ne rendono possibili i principii sintetici e apoditticamente certi; perciò la nostra deduzione trascendentale dei concetti di spazio e di tempo ci mostra insieme la possibilità d'una matematica pura; la quale, senza tale deduzione e senza il presupposto che « tutto ciò che può essere offerto ai nostri sensi (agli esterni nello spazio, agli interni nel tempo) noi l'intuiamo com'esso ci appare, non com'è veramente in sè », potrebbe essere ammessa ma non chiaramente dimostrata.

§ 13

Coloro che non possono liberarsi dal concetto che spazio e tempo sono proprietà reali inerenti alle cose in sè, possono esercitare il loro discernimento intorno al paradosso seguente: e se ne avranno tentato invano la soluzione, liberi almeno per qualche attimo da pregiudizi, potranno per lo meno supporre che l'abbassamento dello spazio e del tempo a semplici forme della nostra intuizione sensibile, possa avere delle buone ragioni.

Se due cose sono perfettamente uguali in tutte le parti che in ognuna d'esse si possono conoscere (in tutte le determinazioni pertinenti a grandezza

e qualità), ne deve seguire che l'una può, sotto tutti i rapporti, essere messa al posto dell'altra senza che questa sostituzione cagioni la minima differenza conoscibile. In realtà, ciò avviene con le figure piane della geometria; ma varie figure sferiche, prescindendo dalla loro piena intima congruenza, mostrano tale diversità nei rapporti esteriori che l'una non può assolutamente essere messa al posto dell'altra. Per esempio, due triangoli sferici di due emisferi, che hanno per base comune un arco dell'equatore possono essere uguali tanto rispetto ai lati che rispetto agli angoli, sicchè nella completa descrizione dell'uno non si potrebbe trovar nulla che non ci fosse anche nella descrizione dell'altro, e pure l'uno non può essere messo al posto dell'altro (sull'emisfero opposto); qui dunque c'è una differenza *intima* dei due triangoli, che nessun intelletto può indicare come interiore e che si manifesta solo nel rapporto esteriore nello spazio. Ma voglio addurre esempi più comuni, che possano esser presi dalla vita d'ogni giorno.

Che cosa può essere più simile, anzi in ogni sua parte più uguale alla mia mano o al mio orecchio, che la loro immagine vista nello specchio? Eppure, una mano qual'è quella che si vede nello specchio, non posso metterla al posto del suo originale, perchè se questo era una mano destra, quella dello specchio è una sinistra; così l'immagine rifratta dell'orecchio destro è un orecchio sinistro che non può mai prendere il posto del primo. Ora, qui non ci sono intime differenze che l'intelletto potrebbe soltanto pensare, e tuttavia le differenze sono interiori (per quanto ci mostrano i sensi), poichè la mano sinistra nonostante tutta la reciproca somiglianza ed uguaglianza non può essere racchiusa tra gli stessi confini della destra: le due mani non possono essere congruenti, il guanto dell'una non può essere calzato sull'altra. Come si spiega? questi oggetti non sono rappresentazioni delle cose come sono in sè e come l'intelletto puro le potrebbe conoscere, ma sono intuizioni sensibili, cioè fenomeni la cui possibilità si basa sul rapporto

di certe cose — in sè sconosciute — con altra cosa, cioè con la nostra sensibilità. Ora, la forma dell' intuizione esteriore di questa è lo spazio, e la determinazione interiore d' ogni singolo spazio è possibile solo in seguito alla determinazione del rapporto esteriore con tutto lo spazio di cui quello è una parte (al rapporto col senso esteriore) ; cioè : la parte è possibile solo mediante il tutto. Ciò, nelle cose in sè, come oggetti del solo intelletto, non avviene mai ; avviene invece coi semplici fenomeni. Perciò non possiamo rendere comprensibile con nessun concetto la differenza trà cose simili o uguali, ma tuttavia incongruenti (p. es. chiocciole attorte in senso inverso) ; possiamo farlo soltanto per mezzo del rapporto con la mano destra e la sinistra, che risale immediatamente a un' intuizione.

Nota I

La matematica pura, e più specialmente la geometria pura, può avere realtà oggettiva a condizione che si riferisca soltanto ad oggetti dei sensi, di fronte ai quali rimane però fisso il principio che la nostra rappresentazione sensibile non è affatto una rappresentazione delle cose in sè, ma soltanto del modo com' esse ci appaiono. Ne segue, che i principii della geometria non sono determinazioni di semplici parti della nostra fantasia creatrice (che perciò non potrebbero riportarsi a oggetti reali), ma hanno necessariamente un valore rispetto allo spazio e perciò anche rispetto a tutto ciò che nello spazio si può trovare ; poichè esso non è che la forma di tutti i fenomeni esterni, sotto la quale soltanto ci possono essere dati gli oggetti dei sensi. La sensibilità la cui forma ha per fondamento la geometria è ciò su cui si fonda la possibilità di fenomeni esterni ; i quali, perciò, non possono mai contenere altro che quello che la geometria loro prescrive. Tutt' altra cosa sarebbe se i sensi dovessero rappresentarci gli oggetti come sono in sè, poichè in tal caso dalla rappresentazione

dello spazio, che il geometra pone *a priori* con tutte le sue qualità, non seguirebbe affatto che tutto ciò assieme con le conseguenze che se ne tirano dovesse esistere proprio così in natura. Si riterrebbe lo spazio del geometra una pura finzione e non gli si darebbe alcun valore oggettivo, poichè non si riesce a vedere perchè le cose dovrebbero corrispondere all'immagine che ce ne facciamo in precedenza, da noi stessi. Ma se quest'immagine, o più tosto quest'intuizione formale è la caratteristica precipua della nostra sensibilità per mezzo della quale soltanto gli oggetti ci sono dati, e se questa sensibilità ci rappresenta non le cose in sè ma solo i loro fenomeni, allora è facilissimo a intendersi e rimane nello stesso tempo incontestabilmente dimostrato che tutti gli oggetti esteriori del nostro mondo sensibile devono concordare a puntino con i principii della geometria, poichè soltanto la sensibilità con la forma della sua intuizione esteriore (lo spazio) di cui il geometra si occupa, rende possibili quegli oggetti quali semplici fenomeni. Rimarrà sempre un fatto curioso nella storia della filosofia, questo: che ci fu un tempo in cui perfino dei matematici ch'erano insieme filosofi cominciarono a dubitare non della giustezza dei loro principii geometrici in quanto si riferivano soltanto allo spazio, ma del valore oggettivo e dell'applicazione di questo concetto stesso e di tutte le sue determinazioni geometriche alla natura. Essi temevano che una linea, in natura, potesse constare davvero di punti fisici, e quindi il vero spazio nell'oggetto, di semplici parti; sebbene lo spazio che il geometra ha nel pensiero non possa assolutamente essere costituito in tal modo. Essi non compresero che questo spazio pensato rende possibile lo spazio fisico, cioè l'estensione della materia; ch'esso non è una proprietà delle cose in sè ma solo una forma della nostra forza di rappresentazione sensibile; che tutti gli oggetti nello spazio sono puri fenomeni, cioè non cose in sè ma rappresentazioni della nostra intuizione sensibile; che — siccome lo spazio come lo pensa il geometra è preci-

samente la forma dell' intuizione sensibile che troviamo in noi *a priori* e che contiene la ragione della possibilità di tutti i fenomeni esterni (quanto alla forma) — questo deve concordare necessariamente e nella maniera più precisa con i principii del geometra ch' egli deriva non da un concetto inventato ma dal fondamento soggettivo d' ogni fenomeno esterno, cioè dalla sensibilità stessa. In questo modo e in nessun altro il geometra può essere rassicurato sull' indubitabile verità oggettiva dei suoi principii contro tutti i raggiri d'una metafisica superficiale, per quanto strani possano sembrare a chi non risale alle fonti dei suoi concetti.

NOTA II

Tutto ciò che ci dev' essere dato come oggetto, deve esserci dato nell' intuizione. Ma ogni nostra intuizione avviene solo per mezzo dei sensi; l' intelletto non intuisce, pensa soltanto. Ora, poichè secondo ciò che s' è dimostrato, i sensi non ci dànno mai e in nessuna parte a conoscere le cose in sè ma soltanto i loro fenomeni, e siccome questi sono pure rappresentazioni della sensibilità, così « anche tutti i corpi assieme allo spazio in « cui si trovano devono essere tenuti in conto non « d' altro che di pure rappresentazioni (in noi) « e non esistono altrove che nel nostro pensiero ». E non è questo idealismo patente?

L' idealismo consiste nell' affermazione che non esistono altri esseri che pensanti; le altre cose che crediamo di percepire coll' intuizione sarebbero soltanto rappresentazioni suscitate negli esseri pensanti, alle quali in realtà non corrisponderebbe un oggetto al di fuori di esse. Io dico al contrario: ci sono cose dateci come oggetti dei nostri sensi, che si trovano fuori di noi, ma non sappiamo nulla di ciò ch' esse possono essere in sè: ne conosciamo soltanto i fenomeni, cioè le rappresentazioni ch' esse suscitano in noi quando colpiscono i nostri sensi. Perciò ammetto benissimo che al di fuori

di noi ci sono dei corpi, cioè delle cose che, sebbene completamente sconosciute per ciò che possono essere in sè, noi conosciamo per mezzo delle rappresentazioni che ci fornisce la loro influenza sulla nostra sensibilità, e alle quali diamo il nome di corpi; parola che indica, dunque, soltanto il fenomeno di quell' oggetto a noi sconosciuto, ma tuttavia reale. E questo può chiamarsi idealismo? Ne è precisamente il contrario.

Che, prescindendo dall' esistenza reale di cose esteriori, d' una quantità di loro predicati si può dire ch' essi non appartengono alle cose in sè ma soltanto ai loro fenomeni e che non hanno esistenza propria fuori della nostra rappresentazione, è cosa generalmente accettata ed ammessa già lungo tempo avanti il Locke, ma sopra tutto dopo di lui. Tra questi c' è il calore, il colore, il sapore ecc. Ma se io, oltre a questi, metto tra i puri fenomeni, per buone ragioni, anche quelle altre qualità dei corpi che si chiamano *primariae* — l' estensione, il luogo e, in generale, lo spazio con tutto ciò che ne dipende: impenetrabilità o materialità, forma, ecc. — contro di ciò non si può addurre la minima ragione d' insussistenza. E come uno non può chiamarsi idealista per la ragione che non vuol considerare i colori come proprietà delle cose in sè ma soltanto come modificazioni dipendenti dal senso della vista, così non può chiamarsi idealistica la mia dottrina semplicemente perchè trovo che molte, anzi *tutte le proprietà che costituiscono l' intuizione d' un corpo* appartengono soltanto al suo fenomeno. Infatti, l' esistenza d' una cosa che si vedę non è soppressa con ciò, come avviene nel vero idealismo: si mostra soltanto che per mezzo dei sensi non possiamo affatto conoscere la cosa com' ella è in sè.

Vorrei sapere come dovrebbero essere formulate le mie asserzioni perchè non contenessero dell' idealismo. Senza dubbio dovrei dire che la rappresentazione dello spazio non solo concorda pienamente col rapporto tra la nostra sensibilità e gli oggetti, chè cotesto io l' ho detto, ma a dirittura ch' essa è affatto simile all' oggetto; ma a que-

st' asserzione non posso annettere nessuna serietà, come non ne posso annettere all' altra: che la sensazione del rosso abbia somiglianza con la proprietà del cinabro che produce in me questa sensazione.

NOTA III

Con ciò si può ribattere facilmente un' obiezione facile a prevedersi, ma di nessun valore: « che per l' idealità dello spazio e del tempo tutto il mondo sensibile si trasformerebbe in pura apparenza ». Dopochè s' era rovinata ogni intuizione scientifica della natura della conoscenza sensibile, col porre la sensibilità in una spece di rappresentazione confusa secondo la quale noi conosceremmo ancor sempre le cose come sono ma non potremmo portare ogni cosa, in questa nostra rappresentazione, a chiara coscienza; e dopochè da noi fu dimostrato che la sensibilità non sta in questa differenza logica tra chiarezza e oscurità, ma in quella genetica dell' origine della conoscenza stessa (la conoscenza sensibile non ci rappresenta affatto le cose come sono ma solo il modo come colpiscono i nostri sensi) e che perciò pel suo mezzo sono offerti alla riflessione dell' intelletto non le cose stesse ma solo i loro fenomeni; — dopo fatta questa necessaria rettifica sorge un' obiezione dovuta ad un malinteso imperdonabile e quasi voluto: che la mia dottrina cambia in pura apparenza tutti gli oggetti del mondo sensibile.

Se c' è dato un fenomeno siamo ancora liberi di trarne quel giudizio che vogliamo. Quello, il fenomeno, si basava sui sensi; questo, il giudizio, si basa invece sull' intelletto: si tratta solo di stabilire se nella determinazione dell' oggetto c' è verità o no. Ma la differenza tra verità e sogno non è data dalla proprietà delle rappresentazioni che si riferiscono agli oggetti, poichè queste sono della stessa natura in tutt' e due, bensì dal collegamento delle stesse secondo

le regole che determinano il nesso delle rappresentazioni nel concetto d'un oggetto, e dal poter esse o no coesistere in un'esperienza. E allora non hanno nessuna colpa i fenomeni se la nostra conoscenza scambia l'apparenza per realtà, cioè se l'intuizione per la quale un oggetto c'è dato è ritenuta concetto dell'oggetto o anche dell'esistenza di esso che l'intelletto può soltanto pensare. I nostri sensi ci presentano i movimenti dei pianeti come ora d'avanzata ora di regresso, e in ciò non v'è falsità nè verità poichè, fin che si tiene presente che questo non è che fenomeno, non si giudica affatto della qualità oggettiva del loro movimento. Ma siccome, se l'intelletto non bada bene d'evitare che questa rappresentazione soggettiva sia ritenuta oggettiva, può nascere facilmente un giudizio falso, così si dice: pare che abbiano un movimento di regresso; dove, però, l'apparenza non è da addebitarsi ai sensi ma all'intelletto, il quale solo può dal fenomeno tirare un giudizio oggettivo.

In tal modo, anche non pensando affatto all'origine delle nostre rappresentazioni, se colleghiamo le nostre intuizioni sensibili, qualunque ne sia il contenuto nello spazio e nel tempo, in un'esperienza secondo le leggi dei rapporti d'ogni conoscenza, ne potrà derivare un'apparenza ingannatrice o la verità, a seconda che siamo imprudenti o prudenti; il che riguarda soltanto l'uso di rappresentazioni sensibili nell'intelletto, non già la loro origine. Così pure se considero tutte le rappresentazioni dei sensi insieme alla loro forma — spazio e tempo — semplici fenomeni; e se questi sono per me semplici forme della sensibilità, che fuori di questa non si trovano affatto negli oggetti; e se mi servo di queste rappresentazioni solo con riguardo a possibili esperienze, — in ciò non v'è alcun indirizzo erroneo, nè vi è apparenza che io le consideri semplici fenomeni, poichè, nonostante, essi possono collegarsi regolarmente nell'esperienza secondo leggi della verità. In tal modo tutte le proposizioni della geometria valgono per lo spazio come per tutti gli oggetti dei sensi, quindi ri-

guardo ogni possibile esperienza, sia che io consideri lo spazio come semplice forma della sensibilità, o come qualche cosa d'inerente alle cose stesse; sebbene soltanto nel primo caso mi riesca d'intendere come sia possibile conoscere *a priori* quei principii riguardanti tutti gli oggetti dell'intuizione esterna: quanto al resto, rispetto a ogni esperienza possibile, tutto rimane come se non mi fossi staccato dall'opinione comune.

Ma se m'arrischio d'uscire coi miei concetti di spazio e di tempo fuori di qualunque esperienza possibile — cosa inevitabile se io li do come proprietà inerenti alle cose in sè; infatti, che cosa mi potrebbe impedire di farli valere proprio per le cose stesse, anche se i miei sensi fossero altrimenti formati e si adattassero ad esse o no? —, allora può sorgere un grave errore che si basa su un'apparenza; infatti, in tal caso, a ciò ch'era una condizione per l'intuizione delle cose inerente al mio soggetto e sicura per tutti gli oggetti dei sensi e quindi per ogni possibile esperienza, ho dato valore generale e l'ho riferito alle cose in sè e non a determinate condizioni dell'esperienza.

È, dunque, tanto poco vero che la mia dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo rende tutto il modo sensibile una semplice apparenza, che, al contrario, essa è l'unico mezzo per assicurare ad oggetti reali l'applicazione d'una delle più importanti conoscenze (cioè di quella che la matematica pone *a priori)* e per evitare ch'essa sia ritenuta una semplice apparenza. In fatti, senza quest'osservazione sarebbe assolutamente impossibile mettere in chiaro se le intuizioni di spazio e di tempo — che non togliamo da alcuna esperienza e che tuttavia stanno *a priori* nella nostra rappresentazione — sono pure chimere del nostro cervello alle quali non corrisponde, almeno adeguatamente, alcun oggetto, e se quindi la geometria stessa è una pura apparenza; mentre, al contrario, il suo incontestabile valore rispetto a tutti gli oggetti del mondo sensibile ha potuto essere da noi dimostrato appunto perchè essi sono semplici fenomeni.

In secondo luogo è tanto poco vero che questi miei principii, perchè delle rappresentazioni dei sensi fanno dei fenomeni, di verità sperimentali le cambino in semplici apparenze, che, al contrario, essi sono l'unico mezzo per evitare l'illusione trascendentale da cui la metafisica è sempre stata ingannata e ridotta ai tentativi infantili d'afferrare le bolle di sapone, appunto perchè si prendevano per cose in sè dei fenomeni che sono pure rappresentazioni. Da ciò vennero tutti quei curiosi casi d'antinomia della ragione di cui farò menzione più tardi, e che si tolgono di mezzo con un'unica osservazione: che il fenomeno, finchè è usato nell'esperienza, produce verità, ma appena esce dai confini di quella e diventa trascendente, non produce altro che pura illusione.

Poichè, dunque, io lascio alle cose che ci rappresentiamo coi sensi la loro realtà e limito soltanto la nostra intuizione sensibile di queste cose, nel senso ch'essa, neppure nella intuizione pura di spazio e di tempo rappresenta qualche cosa di più che il semplice fenomeno delle cose e non mai la proprietà di tali cose in sè, è falso che io presti alla natura nient'altro che pura apparenza. E la mia protesta contro ogni sospetto d'idealismo è così convincente e chiara che potrebbe parere addirittura superflua, se non ci fossero dei giudici incompetenti i quali, mentre vorrebbero trovare un nome antico per giustificare ogni deviazione dalla loro opinione irragionevole sebbene comune, e quantunque non giudichino mai lo spirito delle denominazioni filosofiche ma si attacchino solo alla lettera, tuttavia sarebbero pronti a mettere la loro vana opinione al posto di concetti ben determinati e, con ciò, a falsarli e a snaturarli. Poichè il fatto che io stesso ho dato a questa mia teoria il nome d'idealismo trascendentale non può autorizzare nessuno a confonderla con l'idealismo empirico di Cartesio (sebbene questo fosse soltanto un problema per la cui insolubilità, secondo l'opinione di Cartesio, ciascuno era libero di negare l'esistenza del mondo corporale, poichè mai vi si poteva dare risposta soddisfacente), o con quello mi-

stico e fantastico di Berkeley; anzi, la nostra Critica contiene più tosto il vero rimedio contro di esso e contro altre chimere consimili.

Questo mio cosiddetto idealismo non riguardava l'esistenza delle cose (il dubitarne costituisce propriamente l'idealismo nella sua più comune accezione), che non m'è mai passato pel capo di mettere in dubbio; riguardava soltanto la rappresentazione sensibile delle cose, cui appartengono particolarmente spazio e tempo: di questi e di tutti i *fenomeni* in generale, ho soltanto mostrato ch'essi non sono cose, ma semplici maniere di rappresentazione, e che non sono nemmeno determinazioni inerenti alle cose in sè. Però la parola « trascendentale » che nei miei scritti non significa mai un rapporto della nostra conoscenza con le cose, ma soltanto con la *facoltà di conoscere*, doveva evitare quest'equivoco. E più tosto che continui a produrne anche in avvenire, preferisco ritirare questa determinazione e chiamarlo « idealismo critico ». Che, s'è veramente inaccettabile idealismo il trasformare cose reali (non fenomeni) in pure rappresentazioni, con che nome si chiamerà quello che, viceversa, cambia in cose reali delle semplici rappresentazioni? Penso che lo si possa chiamare idealismo *sognante*, per distinguerlo dall'altro che si può chiamare *delirante:* i quali devono essere tenuti in iscacco tutt'e due dal mio idealismo finora detto trascendentale e da chiamarsi piuttosto *critico*.

II PARTE

DEL PRINCIPALE PROBLEMA TRASCENDENTALE

Com'è possibile la fisica pura?

§ 14

Natura è *l'esistenza* delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali. Se natura significasse esistenza delle cose *in sè*, non la potremmo conoscere mai nè *a priori* nè *a posteriori*. Non *a priori:* in fatti, come possiamo sapere che cosa

spetti alle cose in sè, se ciò non può mai avvenire per mezzo della decomposizione dei nostri concetti (principii analitici)? Io, infatti, non voglio sapere che cos'è contenuto nel mio concetto d'una cosa (ciò appartiene alla sua essenza logica), ma che cosa, nell'esistenza della cosa, aderisce a questo concetto e da che la cosa in sè è determinata nella sua esistenza fuori del mio concetto. Il mio concetto, e le condizioni sotto le quali soltanto esso può collegare le determinazioni delle cose nella loro esistenza, non prescrivono alle cose stesse alcuna regola; non esse si regolano secondo il mio intelletto, ma il mio intelletto dovrebbe regolarsi su di esse; esse dunque mi dovrebbero essere date prima, affinchè io potessi toglierne queste determinazioni; ma in tal caso non sarebbero conosciute *a priori*.

Anche *a posteriori* una tal conoscenza della natura delle cose in sè, sarebbe impossibile. Perchè se l'esperienza mi deve insegnare le *leggi* cui soggiace l'esistenza delle cose, queste leggi, in quanto riguardano cose in sè, dovrebbero convenir loro *necessariamente*, anche fuori della mia esperienza. Ora, l'esperienza mi insegna, sì, che cosa è e com'è, ma non mai che debba necessariamente essere così e non possa essere altrimenti. Essa dunque non può mai insegnare la natura delle cose in sè.

§ 15

E tuttavia abbiamo veramente una fisica pura che espone *a priori* e con tutta la necessità che occorre per dei principii apodittici, le leggi cui sottosta la natura. Qui non posso invocare altra testimonianza che di quella propedeutica della fisica la quale, col nome di fisica generale, precede ogni fisica (basata su principii empirici). Lì si trova una matematica applicata a fenomeni e anche a semplici principii discorsivi (derivati da concetti), che formano la parte filosofica della conoscenza pura della natura. Ma c'è in lei qualcosa di non assolutamente puro e indipendente da fonti dell'espe-

rienza: come il concetto del *moto*, dell'*impenetrabilità* (su cui si fonda il concetto empirico di materia), dell'*inerzia*, ed altri, che impediscono la si possa chiamare fisica assolutamente pura; inoltre, essa concerne solo gli oggetti dei sensi esterni e non dà, quindi, esempio d'una fisica generale in senso stretto, poichè una tal scienza deve riportare la natura in genere a leggi generali, sia ch'essa si riferisca all'oggetto di sensi esterni o a quello del senso interiore (all'oggetto della fisica o a quello della psicologia). Però tra i principii di quella fisica generale ce n'è alcuni che hanno veramente l'universalità che domandiamo; p. es. il principio *che la sostanza permane* e persiste, che tutto ciò che avviene è sempre *predeterminato*, secondo leggi costanti, *da una causa*, ecc.; queste leggi fisiche sono veramente universali ed esistono assolutamente *a priori*. C'è dunque, in realtà, una fisica pura; ed ora s'impone il problema: *com'è possibile?*

§ 16

La parola *natura* assume anche un altro significato che determina *l'oggetto*, mentre nell'accezione precedente essa significava soltanto la legalità delle determinazioni dell'esistenza delle cose in generale. Adunque, natura considerata *materialiter* è *l'insieme di tutti gli oggetti dell'esperienza*. Qui abbiamo da occuparci soltanto di questa; altrimenti, se si volessero conoscere nella loro natura cose che non possono divenire mai oggetto dell'esperienza, si arriverebbe a concetti la cui importanza non potrebbe mai essere data *in concreto* (in un qualche esempio d'un'esperienza possibile); e della natura di essi ci dovremmo fare dei concetti la cui realtà — se essi, cioè, si riferiscano veramente a degli oggetti o se son pure cose di pensiero — non si potrebbe assolutamente determinare. La conoscenza di ciò che non può essere oggetto dell'esperienza sarebbe iperfisica; e non di questa dobbiamo occuparci qui, bensì della co-

noscenza fisica la cui realtà può essere provata dall'esperienza, sebbene essa sia possibile *a priori* e preceda ogni esperienza.

§ 17

L'elemento *formale* della natura in questo significato più ristretto è, dunque, la legalità di tutti gli oggetti dell'esperienza e, in quanto essa sia conosciuta *a priori*, la loro *necessaria* legalità. Ma s'è dimostrato or ora che le leggi della natura in un oggetto, in quanto sia considerato non in rapporto a una possibile esperienza ma come cosa in sè, non possono mai essere conosciute *a priori*. Ma qui non abbiamo da fare con cose in sè (delle proprietà di queste non ci occupiamo), ma soltanto con cose come oggetti d'una possibile esperienza; ed è precisamente il loro insieme che noi qui chiamiamo natura. Ed ora io domando se, trattandosi della possibilità d'una conoscenza fisica *a priori*, sia meglio porre il problema così: « Come si può conoscere *a priori* la necessaria legalità *delle cose* come oggetti dell'esperienza » oppure « Come si può conoscere *a priori* la necessaria legalità *dell'esperienza* stessa riguardo a tutti i suoi oggetti in generale »?

Ben considerata, la soluzione del problema, sia posto nell'un modo o nell'altro, finirà per essere la stessa nei riguardi della conoscenza fisica pura, ch'è il vero nocciolo della questione.

Perchè le leggi soggettive, sotto le quali soltanto è possibile una conoscenza sperimentale delle cose, valgono anche per queste cose come oggetti d'una possibile esperienza (non però per esse come cose in sè; ma qui non si tratta di ciò). È proprio lo stesso se dico: « un giudizio percettivo non può valere mai come esperienza senza la legge che, quando un fatto è percepito, lo si riporta sempre a qualche cosa che lo precede e alla quale esso segue secondo una regola generale », oppure se dico: « tutto ciò di cui l'esperienza insegna che avviene, deve avere una causa ».

Tuttavia, è più conveniente scegliere la prima formula. *A priori* e prima che ci sia dato qualunque oggetto possiamo avere conoscenza delle condizioni che sole rendono possibile un'esperienza riguardo ad esso, ma non mai conoscenza delle leggi cui esso, senza riguardo a possibili esperienze, può in sè essere soggetto. Perciò non potremo studiare *a priori* la natura delle cose altrimenti che indagando le condizioni e le leggi generali (sebbene soggettive) sotto le quali soltanto è possibile una tale conoscenza come esperienza (quanto alla semplice forma) e determinando, in conseguenza, la possibilità delle cose come oggetto dell'esperienza. Poichè, se usassi la seconda espressione e cercassi le condizioni *a priori* sotto le quali la natura è possibile come *oggetto* dell'esperienza, potrei cadere facilmente in equivoco e immaginare di aver da parlare della natura come d'una cosa in sè: e allora farei infiniti sforzi infruttuosi per trovar leggi a cose di cui nulla m'è dato.

Qui, dunque, avremo da fare soltanto con l'esperienza e con le condizioni, generali e date *a priori*, della sua possibilità; e da queste determineremo la natura come oggetto d'ogni possibile esperienza. Spero s'intenderà ch'io qui non intendo parlare delle regole dell'*osservazione* d'una natura ch'è già data, e che premettono già una esperienza (non dunque il modo come possiamo, coll'esperienza, imparare le leggi della natura: in tal caso, queste non sarebbero leggi *a priori* e non darebbero una fisica pura), ma del modo come le condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza sono nello stesso tempo le fonti da cui devono essere derivate tutte le leggi generali della natura.

§ 18

Prima di tutto, dunque, dobbiamo osservare che, sebbene tutti i giudizi d'esperienza siano empirici, abbiano cioè il loro fondamento nell'immediata percezione dei sensi, tuttavia non tutti i giudizi empirici sono perciò d'esperienza; ma che al dato empirico e, in generale, al dato dell'intuizione sen-

sibile devono aggiungere ancora concetti particolari che hanno la loro origine assolutamente *a priori* nell' intelletto puro, ai quali ogni percezione dev' essere prima sottoposta per poter poi, per mezzo loro, essere cambiata in esperienza.

Giudizi empirici che hanno valore oggettivo sono giudizi d' esperienza; ma quelli che hanno *soltanto valore soggettivo* li chiamo semplici *giudizi percettivi.* Questi ultimi non hanno bisogno di alcun concetto intellettivo puro, ma soltanto del collegamento logico delle percezioni in un soggetto pensante. I primi, invece, esigono sempre, oltre alla rappresentazione dell' intuizione sensibile ancora *particolari concetti prodotti originariamente nell' intelletto,* i quali fanno sì che il giudizio d' esperienza abbia *valore oggettivo.*

Tutti i nostri giudizi, da principio, non sono che semplici giudizi percettivi: essi hanno valore soltanto per noi, cioè per il nostro soggetto; e solo posteriormente diamo loro un nuovo rapporto, con un oggetto, e vogliamo ch' essi abbiano sempre valore per noi e per ognuno; infatti, se un giudizio s' accorda con un oggetto, tutti i giudizi sullo stesso oggetto devono anche accordarsi fra loro: così il valore oggettivo del giudizio d' esperienza non significa altro che la sua necessaria universalità. E viceversa, se troviamo una ragione per ritenere un giudizio necessariamente universale (cosa che non dipende mai dalla percezione ma dal concetto intellettivo puro cui la percezione è sottoposta) dobbiamo ritenerlo pure oggettivo, come quello ch' esprime non soltanto un rapporto della percezione con un soggetto, ma una proprietà dell' oggetto; poichè non ci sarebbe ragione che i giudizi d' altri dovessero necessariamente concordare col mio, se non fosse l' unità dell'oggetto cui tutti si riferiscono e con cui devono accordarsi, concordando perciò tutti fra loro.

§ 19

Perciò valore oggettivo e valore universale necessario (per ognuno) sono concetti reciproci; e

sebbene non conosciamo l'oggetto in sè, tuttavia, considerando noi un giudizio universale e quindi necessario, ne intendiamo appunto perciò il valore oggettivo. Per mezzo di questo giudizio conosciamo l'oggetto (se anche in sè ci rimanga ignoto), in grazia del collegamento universale e necessario delle percezioni date; e siccome questo è il caso di tutti gli oggetti dei sensi, così i giudizi d'esperienza riceveranno il loro valore oggettivo, non dall'immediata conoscenza della cosa (questa è impossibile) ma soltanto dalla condizione dell'universalità dei giudizi empirici, la quale, come s'è detto, non si fonda mai sulle condizioni empiriche o in generale sensibili, ma su di un concetto intellettivo puro. In sè, l'oggetto rimane sempre sconosciuto; se però, per mezzo del concetto intellettivo, il collegamento delle rappresentazioni ch'esso porge alla nostra sensibilità riceve valore universale, allora l'oggetto vien determinato da questa relazione e il giudizio è oggettivo.

Spieghiamoci un po': « la camera è calda » « lo zucchero è dolce » « l'assenzio è disgustoso » (1) sono giudizi di valore puramente soggettivo. Non pretendo che nè io nè altri la debba pensare sempre così: essi esprimono soltanto una relazione di due sensazioni rispetto allo stesso soggetto, cioè a me stesso, ed a me soltanto nell'attuale momento della percezione, perciò non devono valere anche rispetto all'oggetto; tali giudizi io chiamo percettivi. Tutt'altro affare è col giudizio d'esperienza. Ciò che l'esperienza m'insegna in certe condizioni, deve insegnare sempre a me e ad ogni altro, nè

(1) Ammetto che questi esempi non presentano tali giudizi percettivi che potrebbero diventare mai sperimentali, nemmeno se vi si accostasse un concetto intellettivo; perchè essi si riferiscono soltanto alla sensazione — che ognuno riconosce come soltanto soggettiva e che perciò non può mai essere apposta all'oggetto —, quindi non possono neppure diventar mai oggettivi; per ora volevo dare soltanto un esempio di giudizio che ha valore puramente oggettivo e che non contiene in sè alcuna ragione di necessaria universalità e perciò di relazione coll'oggetto. Un esempio di giudizi percettivi che, aggiuntovi un concetto intellettivo, diventano sperimentali, segue nella prossima nota.

il valore di lei resta limitato al soggetto o al suo stato in un dato momento. Perciò io enuncio tutti i giudizi di tal genere come validi oggettivamente. Se, p. es., dico: « l'aria è elastica », questo giudizio è soltanto un giudizio percettivo: io non faccio altro che mettere in relazione due sensazioni; ma se voglio che si chiami giudizio d'esperienza bisogna che questo collegamento sottostia ad una condizione che lo renda universale. Voglio dunque che sempre, io ed ogn'altro, dobbiamo collegare necessariamente le stesse percezioni nelle stesse circostanze.

§ 20

Dovremo perciò analizzare l'esperienza in generale per vedere che cos'è contenuto in questo prodotto dei sensi e dell'intelletto, e come sia possibile il giudizio sperimentale stesso. Vi sta a base l'intuizione di cui ho coscienza, cioè la percezione (perceptio) che appartiene soltanto ai sensi; ma in secondo luogo vi appartiene anche il giudicare ch'è proprio soltanto dell'intelletto. Questo giudicare può essere di due spece, a seconda che io paragoni semplicemente le percezioni e le unisca in una coscienza del mio stato, oppure che le unisca in una coscienza in generale. Il primo è un semplice giudizio percettivo ed ha perciò solo valore soggettivo; è soltanto collegamento delle percezioni nel mio stato d'animo, senza rapporto con l'oggetto. Perciò per l'esperienza non basta, come generalmente si crede, paragonare le percezioni e collegarle in una scienza per mezzo del giudizio: da ciò non deriva alcuna universalità e necessità del giudizio, in grazia delle quali soltanto esso possa avere valore oggettivo ed essere un'esperienza.

Deve precedere dunque un tutt'altro giudizio perchè dalla percezione possa nascere l'esperienza. L'intuizione data dev'essere sottoposta ad un nuovo concetto che determina la forma del giudizio in generale in rapporto all'intuizione, collega la coscienza empirica di quest'ultima in una

coscienza in generale e con ciò dà universalità ai giudizi empirici; un tale concetto è un concetto intellettivo puro *a priori*, il quale non fa che determinare come un' intuizione possa, in generale, servire per dei giudizi. Sia tale concetto il concetto di causa: esso determina l' intuizione che gli è sottoposta, p. es. quella dell' aria, rispetto al giudicare in generale: che, cioè, il concetto di aria per ciò che riguarda la dilatazione, nella relazione da antecedente a conseguente, è usato in un giudizio ipotetico. Il concetto di causa è, dunque, un concetto intellettivo puro completamente distinto da ogni possibile percezione, che serva soltanto a determinare, rispetto al giudicare in generale, la rappresentazione che gli è sottoposta, e quindi a render possibile un giudizio di valore universale.

Ora, prima che da un giudizio percettivo possa venire un giudizio d' esperienza, occorre che la percezione sia sottoposta a uno di tali concetti intellettivi; p. es. l' aria è subordinata al concetto di causa che determina come ipotetico il giudizio su lei rispetto all' estensione (1). Con ciò quest' espansione non è rappresentata come appartenente soltanto alla mia percezione dell' aria nel mio stato, o in molti dei miei stati, o nello stato della percezione d' altri, ma come appartenente ad esso *necessariamente*. E il giudizio « l' aria è elastica » diventa universale e d' esperienza soltanto perchè precedono certi giudizi che sottopongono l' intuizione dell' aria al concetto di causa e d' effetto, e perciò determinano le percezioni l' una rispetto all' altra non solo nel mio soggetto, ma rispetto alla forma (qui ipotetica) del giudicare in generale,

---

(1) Per avere un giudizio più facile a comprendersi, si prenda il seguente. « Se il sole illumina la pietra, questa si riscalda ». Quest' è un semplice giudizio percettivo che non contiene alcuna necessità, per quante volte io ed altri abbiamo osservato il fatto; soltanto, di solito le percezioni si trovano collegate così. Ma se dico: « il sole riscalda la pietra », alla percezione si aggiunge ancora il concetto intellettivo di causa, che collega *necessariamente* il concetto di calore con quello dello splendore del sole, il giudizio sintetico diventa necessariamente universale e per conseguenza oggettivo, e di percezione si cambia in esperienza.

ed in tal modo dànno valore universale al giudizio empirico.

Se si analizzano tutti i giudizi sintetici in quanto hanno valore oggettivo, si trova che non constano mai di semplici intuizioni collegate in un giudizio, come si crede comunemente, solo per mezzo del confronto; ma che essi sarebbero impossibili se ai concetti derivati dall' intuizione non si fosse aggiunto un concetto intellettivo puro cui sono sottoposti quei concetti, i quali solo in tal modo possono essere collegati in un giudizio oggettivo. Gli stessi giudizi della matematica pura nei suoi più semplici assiomi non sono eccettuati da questa condizione. Il principio: « la linea retta è la più breve che congiunga due punti » premette che la linea sia stata sottoposta al concetto di grandezza, il quale non è una semplice intuizione ma ha senza dubbio la sua sede nell' intelletto e serve a determinare l' intuizione (della linea) con riguardo ai giudizi che ne possono essere dati rispetto alla quantità, cioè alla pluralità (1) *(iudicia plurativa)*; essi, in fatti, significano che in una data intuizione sono contenuti molti elementi omogenei.

§ 21

Per esporre, ora, la possibilità dell' esperienza in quanto si basa su concetti intellettivi puri *a priori*, dobbiamo prima rappresentare in una tabella completa ciò che appartiene al giudicare in generale e i varii momenti dell' intelletto in esso; poichè i puri concetti intellettivi che sono concetti d' intuizioni in generale, in quanto son determinati in sè riguardo l' uno o l' altro di tali momenti — quindi necessariamente e univer-

(1) Preferirei fosse chiamati così i giudizi che nella logica si chiamano *particularia*, poichè quest' espressione contiene già il pensiero che non sono universali. Ma se parto dall' unità (in singoli giudizi) e procedo così verso la totalità, non posso ancora mescolarvi alcun rapporto con la totalità: io penso solo la pluralità senza totalità, non la sua esclusione.

Questa è necessaria se i momenti logici devono essere sottoposti ai concetti intellettivi puri. Nell' uso logico si può restare all' antico.

salmente — saranno loro precisamente paralleli. Con ciò saranno determinati pure con molta precisione i principii *a priori* della possibilità d'ogni esperienza come conoscenza empirica di valore oggettivo, poichè non sono che principii che sottopongono ogni percezione (secondo certe condizioni generali dell'intuizione) a quei concetti intellettivi puri.

TABELLA LOGICA DEI GIUDIZI

1) Secondo quantità

Universali
Particolari
Singolari

2) Secondo qualità

Affermativi
Negativi
Infiniti

3) Secondo relazione

Categorici
Ipotetici
Disgiuntivi

4) Secondo modalità

Problematici
Assertorii
Apodittici

TABELLA TRASCENDENTALE DEI CONCETTI INTELLETTIVI

1) Secondo quantità

Unità (misura)
Pluralità (grandezza)
Totalità (il tutto)

2) Secondo qualità

Realtà
Negazione
Limitazione

3) Secondo relazione

Sostanza
Causa
Comunanza

4) Secondo modalità

Possibilità
Esistenza
Necessità

TABELLA FISIOLOGICA PURA DI PRINCIPII GENERALI DELLA FISICA

1) Assiomi
dell' intuizione

2) Anticipazioni
della percezione

3) Analogie
dell' esperienza

4) Postulati
del pensiero empirico in generale

§ 21 *b*

Per riassumere in breve tutto ciò che s' è detto finora, è necessario al lettore ricordare innanzi tutto che qui non si tratta dell' origine dell' esperienza ma di ciò che in essa è contenuto. La prima ricerca appartiene alla psicologia empirica e neppur lì potrebbe essere mai svolta convenientemente senza la seconda, che appartiene alla critica della conoscenza e più specialmente dell' intelletto.

L' esperienza consta d' intuizioni che appartengono al senso e di giudizi che sono puro affare dell' intelletto. Ma quei giudizi che l' intelletto fa derivandoli soltanto da intuizioni sensibili sono ben lontani dall' essere giudizi d' esperienza. Poichè nell' un caso il giudizio collegherebbe soltanto la percezione com' è data nell' intuizione sensibile, nell' altro invece i giudizi devono dire che cosa contiene l' esperienza in generale e quindi non la semplice intuizione, il cui valore è solo soggettivo. Il giudizio d' esperienza, dunque, oltre all' intuizione sensibile e al collegamento logico di questa (dopo che, col confronto, è stata universalizzata), deve aggiungere in un giudizio qualche cosa che determini il giudizio sintetico come necessario e quindi universale; e ciò non può essere che quel concetto, il quale rappresenta l' intuizione come determinata in sè rispetto ad una forma del giudizio più tosto che

all'altra: cioè un concetto di quell'unità sintetica delle intuizioni, che può essere rappresentata soltanto da una data funzione logica dei giudizi.

§ 22

In somma: còmpito dei sensi è intuire, còmpito dell'intelletto è pensare. Ma pensare è unire delle rappresentazioni in una coscienza. Quest'unione, o avviene solo relativamente al soggetto, ed è casuale e soggettiva, o avviene assolutamente ed è necessaria o oggettiva. L'unione delle rappresentazioni in una coscienza è il giudizio. Pensare equivale dunque a giudicare, od a riferire rappresentazioni a giudizi in generale. Perciò i giudizi sono, o soltanto soggettivi — se delle rappresentazioni sono riferite a una coscienza in un soggetto solo e in esso sono riunite —, oppure sono oggettivi, se sono riunite in una coscienza in generale, cioè se vi sono riunite necessariamente. I momenti logici di tutti i giudizi sono altrettanti modi possibili di riunire delle rappresentazioni in una coscienza. Ma se proprio questi servono come concetti, essi sono concetti della *necessaria* unione d'essi in una coscienza, e quindi principii di giudizi oggettivi. Quest'unione in una coscienza è analitica, per identità, o è sintetica, per il giustapporsi di varie rappresentazioni l'una all'altra. L'esperienza consiste nel collegamento sintetico dei fenomeni (percezioni) in una coscienza, in quanto questo sia necessario. Perciò concetti intellettivi puri sono quelli ai quali devono essere sottoposte tutte le percezioni prima che possano servire per giudizi d'esperienza, nei quali l'unità sintetica delle percezioni è rappresentata come necessaria e universale (1).

---

(1) Ma come si accorda quest'affermazione: che giudizi d'esperienza devono contenere una necessità nella sintesi delle percezioni, col principio più su ribattuto tante volte: che l'esperienza, come conoscenza *a posteriori*, può dare soltanto giudizi contingenti? Se dico: « l'esperienza m'insegna qualche cosa », intendo sempre dire soltanto « la percezione contenuta in

§ 23

Giudizi considerati solo come la condizione per l'unione di date rappresentazioni in una coscienza, sono regole. Queste regole, in quanto rappresentano l'unione come necessaria, sono regole *a priori*, e in quanto non ve n'ha, al di sopra, altre da cui derivino, sono principii. Riguardo alla possibilità d'ogni esperienza (se in essa si consideri soltanto la forma del pensare) non ci sono condizioni dei giudizi d'esperienza oltre a quelle che sottopongono i fenomeni, secondo la diversa forma delle loro intuizioni, a puri concetti intellettivi che dànno valore oggettivo al giudizio empirico; perciò questi sono i principii *a priori* dell'esperienza possibile.

I principii dell'esperienza possibile sono, dunque, nello stesso tempo leggi generali della natura, che possono essere conosciute *a priori*. E così è risolto il problema proposto in questa seconda parte: *Com'è possibile la fisica pura?* Infatti qui si trova quell'elemento sistematico ch'è richiesto per la forma d'una scienza, poichè oltre alle summenzionate condizioni formali di tutti i giudizi in generale e quindi in generale di tutte le regole date dalla logica, altre non sono possibili, e queste formano un sistema logico; i concetti che su esse si fondano, invece, e che contengono le condizioni *a priori* per tutti i giudizi sintetici e necessarii, appunto perciò ne formano uno trascendentale; e infine i principii per mezzo dei quali tutti i fenomeni sono sottoposti a questi concetti, ne costi-

---

essa »; p. es.: che all'azione illuminante del sole sulla pietra segue sempre calore; e così il principio d'esperienza è, in tanto, sempre contingente. Che questo riscaldamento sia conseguenza dell'illuminazione del sole è, sì, contenuto nel giudizio d'esperienza (in grazia del concetto di causa); ma codesto io non l'imparo per mezzo dell'esperienza: al contrario, l'esperienza nasce appena per quest'aggiungersi del concetto intellettivo (di causa) alla percezione. Per il modo come la percezione pervenga a questo stato si consulti la Critica al capitolo sul giudizio trascendentale, pg. 137 sgg.

tuiscono uno fisiologico; cioè un sistema che precede ogni conoscenza empirica della natura, la rende possibile e perciò può esser chiamato la fisica vera e propria, universale e pura.

§ 24

Il primo (1) di questi principii fisiologici sottopone tutti i fenomeni, come intuizioni nello spazio e nel tempo, al concetto di *grandezza* ed è perciò un principio dell'applicazione della matematica all'esperienza. Il secondo sottopone ciò ch'è veramente empirico — la sensazione, ch'è indice del reale delle intuizioni — non a dirittura al concetto di *grandezza*, perchè la sensazione non è un'intuizione che *contenga* spazio o tempo sebbene essa ponga in entrambi l'oggetto che le corrisponde; ma tra la realtà (rappresentazione sensibile) e zero, cioè il vuoto assoluto dell'intuizione nel tempo, c'è una differenza che ha una grandezza: chè tra ogni grado di calore e il freddo assoluto, fra ogni grado di pesantezza e l'assoluta leggerezza, fra ogni grado di pienezza d'uno spazio e il vuoto assoluto, possono essere pensati ancor sempre gradi minori, nello stesso modo come anche tra una coscienza e una piena incoscienza (oscurità psicologica) ce ne stanno sempre delle minori. Perciò non è possibile una percezione che dimostri una mancanza assoluta; non, p. es., un'oscurità psicologica che non possa essere considerata come una coscienza superata solo da altra più forte; e così in tutti i casi della sensazione. Di modo che l'intelletto può antecipare perfino sensazioni che costituiscono la qualità propria delle rappresentazioni empiriche (fenomeni) per mezzo del principio che tutte assieme, e quindi il reale d'ogni fenomeno, hanno dei gradi: e questa è la seconda appli-

---

(1) I 3 paragrafi seguenti saranno compresi difficilmente se non si ricorrerà a ciò che dei principii dice la Critica; tuttavia potranno servire a far meglio vedere ciò che v'ha in essi di generale, e a badare ai punti principali.

cazione della matematica (mathesis intensorum) alla fisica.

§ 25

Quanto alla determinazione del rapporto dei fenomeni, solo per ciò che riguarda la loro esistenza, essa non è matematica ma dinamica e non può mai aver valore oggettivo nè, quindi, servire per un'esperienza, se non sottosta a principii *a priori* i quali soltanto rendono possibile la conoscenza sperimentale riguardo ad essa. Perciò i fenomeni devono essere sottoposti al concetto di sostanza che sta a fondamento d'ogni determinazione dell'esistenza come concetto della cosa stessa, o — se v'ha successione di tempo fra i fenomeni, cioè un *avvenimento* — al concetto d'effetto rispetto la causa, o — se la simultaneità dev'essere conosciuta obbiettivamente, cioè con un giudizio d'esperienza — al concetto di comunanza (reciprocità). In tal modo, dei principii *a priori* stanno a base di giudizi che, sebbene empirici, hanno valore oggettivo, cioè della possibilità dell'esperienza in quanto deve collegare oggetti secondo la loro esistenza nella natura. Questi principii sono le vere e proprie leggi fisiche che si possono chiamare dinamiche.

Infine, appartiene ai giudizi d'esperienza non tanto la conoscenza dell'accordo e della connessione dei fenomeni tra di loro nell'esperienza, quanto più tosto il loro rapporto con l'esperienza in generale, che comprende, o il loro accordo con le condizioni formali conosciute dall'intelletto, o il legame tra ciò che v'ha di materiale nei sensi e la percezione, o i due riuniti in un solo concetto; quindi: possibilità, realtà, necessità secondo leggi fisiche universali. Ciò dovrebbe rendere possibile il metodo fisiologico (distinzione tra verità e ipotesi, e limiti dell'attendibilità di quest'ultime).

§ 26

La terza tabella dei principii, dedotta con metodo critico *dalla natura dell'intelletto stesso*, mostra in

sè una perfezione per la quale s'innalza di molto al di sopra di tutte le altre che mai sieno state tentate, invano, deducendole dogmaticamente dalle cose stesse, o che mai in futuro si possano tentare. In essa, infatti, tutti i principii sintetici *a priori* sono sviluppati completamente e secondo un principio: quello della facoltà di giudicare in generale, che costituisce l'essenza dell'esperienza rispetto all'intelletto; sicchè si può esser certi che non ci sono altri principii di tal sorta (soddisfazione che il metodo dogmatico non può mai procurare). Tutto questo, però, è ben lontano dall'essere il suo maggior merito.

Bisogna badare all'argomento fondamentale che discopre la possibilità di questa conoscenza *a priori*, e insieme limita tutti questi principii ad una sola condizione che non dev'essere mai trascurata, se non si vuole che sia malintesa ed estesa nell'uso più che non esiga il significato originario che vi dà l'intelletto: cioè, ch'essi contengono soltanto le condizioni dell'esperienza possibile in generale, in quanto è soggetta a leggi *a priori*. Sicchè io non dico che *le cose in sè* hanno una grandezza, la loro realtà un grado, la loro esistenza un nesso d'accidenti in una sostanza, ecc.; nessuno può dimostrare ciò, essendo un tal nesso sintetico di puri concetti — in cui manca da un lato ogni riferimento ad intuizioni sensibili, dall'altro ogni legame di essi in una possibile esperienza — assolutamente impossibile. La limitazione essenziale dei concetti in questi principii, è questa: che tutte le cose sottostanno necessariamente *a priori* alle dette condizioni, *soltanto come oggetti dell'esperienza.*

Ne segue, in secondo luogo, anche una prova specifica e particolare; che i principii ora pensati non si riferiscono a dirittura a fenomeni e al loro rapporto, ma alla possibilità dell'esperienza di cui i fenomeni sono soltanto la materia e non già la forma, cioè a principii sintetici oggettivi e universali; e in ciò appunto si distinguono i giudizi d'esperienza dai semplici giudizi percettivi. Ciò avviene per il fatto che i fenomeni, come semplici intuizioni *che occupano una parte di spazio e di tempo,*

sottostanno al concetto di *grandezza*, che unisce sinteticamente *a priori*, secondo regole, ciò che v' ha in essi di vario; e che — contenendo la percezione oltre all' intuizione anche una sensazione tra la quale e zero, cioè la sua completa estinzione, avviene sempre un trapasso per diminuzione — ciò che v' ha di reale nei fenomeni deve avere un grado. Cioè: esso *non occupa parte alcuna di spazio o di tempo* (1), ma il passaggio dal tempo o dallo spazio vuoti fino a lei è possibile solo nel tempo; perciò, sebbene la sensazione, come qualità dell' intuizione empirica, non possa mai essere conosciuta *a priori* in ciò per cui si distingue specificamente da altre sensazioni, tuttavia, in un' esperienza possibile in generale, può essere distinta intensivamente da ogni altra della stessa spece, come grandezza della percezione. Ciò soltanto rende possibile e determinata l' applicazione della matematica alla natura, rispetto all' intuizione sensibile per la quale essa ci è data.

Ma il lettore deve badare sopra tutto alla prova dei principii che vanno sotto il nome di analogie dell' esperienza. Poichè non riguardando questi, come principii dell' applicazione della matematica alla fisica in generale, la produzione delle intuizioni ma il collegamento della loro esistenza in un' esperienza, e non potendo questa essere altro che la determinazione dell' esistenza nel tempo secondo leggi necessarie sotto le quali soltanto essa ha valore oggettivo ed è quindi esperienza, la prova non si riferisce all' unità sintetica nel collegamento

---

(1) Il calore, la luce ecc. (quanto al grado) sono tanto grandi in uno spazio piccolo quanto in uno grande; così pure le rappresentazioni interiori, il dolore, la coscienza in generale, quanto al grado non sono minori se durano un tempo più lungo o più breve. Perciò qui la grandezza è altrettanto grande in un solo punto e in un solo istante, quanto in qualunque spazio e in qualunque tempo, per quanto grandi. I gradi sono dunque maggiori non per l' intuizione ma per la semplice sensazione; e possono essere considerate come quantità solo in grazia del rapporto 1 : 0, cioè per il fatto che ognuna di esse può, in un certo tempo diminuire per infiniti gradi intermedi fino a sparire, o crescere da zero per infiniti momenti fino a una sensazione determinata. *(Quantitas qualitatis est gradus)*.

delle *cose in sè*, ma in quello delle *percezioni;* e delle percezioni non rispetto al loro contenuto ma alla determinazione del tempo e al rapporto dell'esistenza in esso, secondo leggi universali. Queste leggi universali contengono dunque la necessità della determinazione dell'esistenza nel tempo in generale (conseguentemente secondo una regola *a priori* dell'intelletto), se la determinazione empirica nel tempo relativo deve aver valore oggettivo e quindi essere esperienza. Qui, trattandosi di prolegomeni, non posso fare di più che raccomandare al lettore da lungo tempo abituato a considerare l'esperienza un semplice collegamento empirico delle percezioni — e perciò a non riflettere affatto ch'essa, dando valore universale a giudizi empirici, va molto più avanti ed ha bisogno d'un'unità intellettuale pura che preceda *a priori* —, non posso far di più, dico, che raccomandare di badar bene a questa diversità tra l'esperienza e un semplice aggregato di percezioni, e di giudicare la prova da questo punto di vista.

§ 27

È giunto il momento di scalzare il dubbio di Hume. Egli sosteneva che non possiamo vedere in alcun modo per mezzo della ragione la possibilità della causalità, cioè della relazione tra l'esistenza di una cosa e l'esistenza di una qualch'altra cosa che da quella debba essere necessariamente posta. Aggiungo ancora che ci possiamo vedere altrettanto poco il concetto della sussistenza, cioè della necessità che a base dell'esistenza delle cose stia un soggetto che non possa a sua volta essere il predicato di qualch'altra cosa, e perfino che non ci possiamo fare un concetto della possibilità d'una tal cosa, sebbene nell'esperienza possiamo citare esempi del suo uso. Così pure noto che appunto questa inconcepibilità concerne anche la comunanza delle cose, non vedendosi come dallo stato d'una cosa si possano dedur conseguenze per lo stato di tutt'al-

tre cose fuori di quella, e viceversa come sostanze ognuna delle quali ha la sua particolare esistenza debbano dipendere una dall'altra, e per di più necessariamente. Tuttavia sono ben lontano dal ritenere questi concetti come tolti dalla semplice esperienza, e la necessità che loro si attribuisce come una finzione e una semplice apparenza, frutto di lunga abitudine; al contrario ho sufficentemente dimostrato ch'essi e i principii che ne derivano esistono *a priori*, prima d'ogni esperienza, e che hanno la loro indubitata esattezza oggettiva, ma solo con riguardo all'esperienza.

§ 28

Sebbene dunque io non concepisca affatto un tale collegamento delle cose in sè, in quanto esistono come sostanza, adoperano come cause o possono stare in comunanza con altre (come parti d'un tutto reale), e tanto meno possa concepire tali proprietà nei fenomeni come fenomeni (poichè quei concetti non contengono nulla che stia nei fenomeni ma solo cose che l'intelletto deve pensare), tuttavia ho il seguente concetto d'un tal collegamento delle rappresentazioni nel nostro intelletto e precisamente nei giudizi in generale. Le rappresentazioni, in una spece di giudizi stanno come il soggetto rispetto al predicato, in un'altra come la causa rispetto all'effetto, e in una terza come parti che tutt'insieme formano un'intera conoscenza possibile. Di più, noi conosciamo *a priori* che, se non consideriamo la rappresentazione d'un oggetto determinata rispetto all'uno o all'altro di questi momenti, non potremmo avere conoscenza alcuna che valesse per l'oggetto, o se ci occupassimo dell'oggetto in sè non ci sarebbe un segno da cui poter riconoscere ch'esso fosse stato determinato rispetto all'uno o all'altro di questi momenti, che, cioè, sottostesse al concetto di sostanza o di causa o (nel rapporto con altre sostanze) a quello di comunanza; poichè della possibilità d'un tale nesso dell'esistenza non ho

alcun concetto. Non si tratta, però, di dire come sono determinate le cose in sè, ma com'è determinata la conoscenza sperimentale delle cose rispetto a questi momenti dei giudizi in generale; cioè come le cose, in quanto oggetti dell'esperienza, possono e devono essere sottoposte a quei concetti intellettivi. E qui è chiaro che ammette perfettamente non solo la possibilità ma la necessità di sottoporre tutt'i fenomeni a questi concetti, cioè d'usarne come principii della possibilità dell'esperienza.

§ 29

Per provare il concetto problematico di *Hume*, (questa sua *crux metaphysicorum)* cioè il concetto di causa, *a priori* e per mezzo della logica, io ho la forma d'un giudizio condizionato in generale, cioè un giudizio dato da usarsi come causa e l'altro come effetto. Ma è possibile che nella percezione si trovi una regola del rapporto, che dica che a un dato fenomeno ne segue costantemente un altro (non però viceversa); questo è un caso in cui mi posso servire del giudizio ipotetico e dire p. es.: « se un corpo è illuminato abbastanza a lungo dal sole, si riscalda ». Qui non c'è ancora, a dir vero, necessità di collegamento, e quindi concetto di causa. Ma, continuando, dico: « se la proposizione precedente, ch'è soltanto un collegamento soggettivo delle percezioni dev'essere sperimentale, essa dev'esser considerata necessaria e di valore universale ». Ma un tal principio dovrebbe aver la forma: « il sole con la sua luce è causa del calore ». La regola empirica precedente è ormai considerata come legge, e valevole non per i fenomeni soltanto ma, partendo da essi, anche per una possibile esperienza la quale abbisogna di norme costantemente e quindi necessariamente valide. Considero dunque il concetto di causa come un concetto che appartiene necessariamente alla semplice forma dell'esperienza, e la sua possibilità come quella d'un'unione sintetica delle percezioni in una coscienza in generale; ma non

vedo affatto la possibilità d'una cosa in generale come causa, per la ragione che il concetto di causa non indica per null'affatto una condizione inerente alle cose, ma solo all'esperienza; questa, cioè, può essere conoscenza oggettivamente valevole di fenomeni e della loro successione nel tempo, in quanto la precedente possa essere collegata con la seguente secondo la regola dei giudizi ipotetici.

§ 30

Perciò anche i concetti intellettivi puri non hanno nessuna importanza se si scostano da oggetti dell'esperienza e vogliono essere riferiti a cose in sè (noûmena). Essi servono, per così dire, soltanto per sillabare i fenomeni e per poterli poi leggere come esperienza; i principii che derivano dal rapporto di quelli col mondo sensibile servono soltanto al nostro intelletto per l'uso sperimentale; fuori di questi ci sono dei collegamenti arbitrari, senza realtà oggettiva, la cui possibilità non si può conoscere a priori, il cui rapporto con gli oggetti non può essere provato nè reso comprensibile per mezzo d'esempi; perchè tutti gli esempi possono esser tolti soltanto da una esperienza possibile e quindi anche gli oggetti di quei concetti non si possono trovare che in un'esperienza possibile.

Questa soluzione del problema di Hume, completa ma ben diversa da quale la prevedeva chi per primo lo pose, serba dunque ai concetti intellettivi puri la loro origine *a priori* ed alle leggi fisiche universali la loro validità quali leggi dell'intelletto, ma in modo che — fondandosi la loro possibilità soltanto sul rapporto tra intelletto ed esperienza — essa limita il loro uso alla sola esperienza, e che non esse derivano dall'esperienza ma l'esperienza da esse; collegamento affatto opposto agli altri e che Hume non avrebbe mai concepito.

Ecco, dunque, il risultato di tutte le indagini fatte finora: « Tutti i principii sintetici *a priori* non sono che principii d'esperienza possibile e non

possono mai essere riportati a cose in sè, ma soltanto a fenomeni come oggetto dell' esperienza. Perciò tanto la matematica pura quanto la fisica pura non possono mai applicarsi a cose che non siano semplici fenomeni, e rappresentano soltanto ciò che rende possibile un' esperienza in generale oppure ciò che, derivando da questi principii, deve sempre poter essere rappresentato in una qualche esperienza possibile.

§ 31

E così si ha una buona volta qualche cosa di determinato cui potersi attenere in tutte le ricerche metafisiche che finora sono state fatte su tutto, senza distinzione, con sufficente audacia ma sempre cecamente. Mai i pensatori dogmatici hanno immaginato che la meta dei loro sforzi fosse così vicina, neppure quelli che fieri del loro cosiddetto senso comune, per mezzo di concetti e di principii della ragion pura, giusti e naturali ma destinati al semplice uso sperimentale, volevano riuscire a conoscenze per le quali non conoscevano nè potevano conoscere confini determinati, perchè mai avevano riflettuto nè potevano riflettere sulla natura e neppure sulla possibilità d' una tale intelligenza pura. Qualche naturalista della ragion pura (chiamo così chi osa pronunciare giudizi in questioni di metafisica senza saperne nulla) vorrebbe bene far credere d' avere non solo intuito da lungo tempo in grazia dello spirito divinatore del suo buon senso, ma anche saputo e veduto ben a fondo ciò che qui è esposto con tanto apparato o, com' egli preferisce di dire, con prolissa e pedantesca pompa: « che con tutta la nostra ragione non possiamo mai uscire dal campo dell' esperienza ». Ma siccome quando gli si vanno domandando a poco a poco i suoi principii razionali egli deve confessare che fra essi vi sono molti ch' egli non ha attinto dall' esperienza e che quindi sono indipendenti da questa e validi *a priori*, come e con quali ragioni potrà tenere entro i limiti i dogmatici e se stesso, che si serve di questi concetti e principii al

di fuori di qualunque esperienza possibile, appunto perchè essi sono riconosciuti indipendenti da questa? E neanch' egli, quest' adepto del senso comune, nonostante tutta la sua pretesa saggezza acquistata a così buon prezzo, è ben sicuro di non scivolare inavvertitamente dagli oggetti dell' esperienza nel campo delle chimere. Anche, di solito egli vi è immerso abbastanza profondamente, sebbene col suo linguaggio popolare — egli spaccia tutto per semplice verisimiglianza, supposizione ragionevole, o analogia — dia un certo colore di verità alle sue affermazioni prive di fondamento.

§ 32

Già dai più antichi tempi della filosofia gli scrutatori della ragion pura hanno concepito oltre agli esseri sensibili o fenomeni *(phaenomena)* che costituiscono il mondo sensibile, ancora degli speciali esseri intelligibili *(noùmena)* che dovrebbero costituire un mondo intelligibile; e siccome, cosa perdonabile ad un' età incolta, ritenevano una cosa sola fenomeno ed apparenza, attribuirono realtà soltanto agli esseri intelligibili.

Di fatti se, com' è naturale, consideriamo gli oggetti dei sensi come semplici fenomeni, con ciò stesso ammettiamo che il loro fondamento è una cosa in sè, quantunque ignoriamo com' essa in sè sia fatta, ma ne conosciamo soltanto il fenomèno, cioè il modo come i nostri sensi sono colpiti da questa ignota cosa. L' intelletto dunque, appunto perchè ammette i fenomeni, ammette pure l' esistenza di cose in sè; in conseguenza possiamo dire che la rappresentazione di esseri che stanno a base dei fenomeni, quindi di esseri puramente intellettivi, non soltanto è legittima ma è inevitabile. La nostra deduzione critica non esclude affatto tali cose (noùmena), ma più tosto limita soltanto i principii dell' estetica nel senso ch' essi non devono estendersi a tutte le cose, nel quale caso tutto si convertirebbe in semplice fenomeno, ma che devono valere soltanto per oggetti d' un' esperienza possibile. Con ciò dunque sono ammessi

gli esseri intelligibili, ma calcando su questa regola che non soffre eccezione alcuna: che di questi esseri intelligibili puri non sappiamo nè possiamo sapere assolutamente nulla di determinato, perchè i nostri concetti intellettivi puri e le intuizioni pure non si riferiscono ad altro che ad oggetti di esperienza possibile, quindi solo ad esseri sensibili, e, come ci si scosta da questi, a quei concetti non rimane più la minima importanza.

§ 33

In realtà c'è qualche cosa di capzioso nei nostri concetti intellettivi puri, rispetto all'attrattiva verso un uso trascendente: chiamo così quello che va al di là d'ogni esperienza possibile. I nostri concetti di sostanza, di forza, d'azione, di realtà ecc. non solo sono affatto indipendenti dall'esperienza, non contengono alcun fenomeno dei sensi e perciò paiono realmente riferirsi a cose in sè (noùmena), ma anche — il che ravvalora questa supposizione — essi contengono in sè una necessità della determinazione cui l'esperienza non è mai pari. Il concetto di causa contiene una regola secondo la quale da uno stato procede necessariamente un altro; ma l'esperienza ci può mostrare soltanto che spesso — o, al più, comunemente — ad uno stato di cose segue un altro, e non può quindi produrre nè stretta universalità, nè necessità, ecc.

Pare perciò che i concetti intellettivi abbiano troppa importanza e contenuto, perchè il solo uso sperimentale ne esaurisca tutta la portata; e così l'intelletto, inavvertito, si costruisce, addossato alla casa dell'esperienza, un altro edificio ben più vasto, che riempie di soli esseri intelligibili, senza nemmeno accorgersi che coi suoi concetti, del resto giusti, egli è salito ben oltre i confini del loro uso.

§ 34

Erano dunque due indagini importanti, anzi assolutamente indispensabili sebbene straordinaria-

mente aride, quelle fatte a pg. 137 e sgg. e 235 e sgg. della Critica. Per la prima di esse fu dimostrato che i sensi non dànno i concetti intellettivi puri *in concreto*, ma che offrono soltanto lo schema per il loro uso e che l'oggetto conforme ad esso non si trova che nell'esperienza (quale prodotto dell'intelletto tratto da' materiali della sensibilità). Per la seconda indagine si dimostra che sebbene i nostri concetti intellettivi puri e i nostri principii siano indipendenti dall'esperienza ed abbiano apparentemente maggior estensione nell'uso, tuttavia pel loro mezzo non si può pensare nulla fuori del campo dell'esperienza, perchè essi non possono far altro che determinare la forma logica del giudizio rispetto a intuizioni date; ma siccome fuori del campo della sensibilità non esiste intuizione, a quei concetti puri manca ogni e qualunque importanza, poichè non possono essere rappresentati *in concreto* con nessun mezzo. Perciò tutti questi *noùmena* — col loro insieme: un mondo intelligibile (1) — non sono che esposizioni d'un problema il cui oggetto in sè è ben possibile, ma la cui soluzione, data la natura del nostro intelletto, è assolutamente impossibile. In fatti, il nostro intelletto non è facoltà d'intuizione ma solo di collegamento d'intuizioni date in un'esperienza, e questa deve contenere tutti gli oggetti per i nostri concetti, mentre fuori di lei tutti i concetti saranno senza importanza perchè non può esser loro sottoposta alcuna intuizione.

§ 35

Si può forse perdonare all'immaginazione s'ella talvolta delira, se, cioè, non si tiene guardinga en-

---

(1) Non come si dice comunemente, mondo *intellettuale*. Perchè *intellettuali* sono le *conoscenze* acquistate per mezzo dell'intelletto ed esse si riferiscono anche al nostro mondo sensibile; ma *intelligibili* si chiamano *gli oggetti* in quanto possono essere rappresentati *soltanto dall'intelletto*: e ad essi non può riportarsi nessuna delle nostre intuizioni sensibili. Ma siccome ad ogni oggetto deve corrispondere una qualche intuizione possi-

tro i limiti dell' esperienza, chè almeno da un tale libero slancio essa viene educata e rinforzata, sicchè sarà sempre più facile moderare la sua audacia che non incitare il suo languore. Ma che l' intelletto che deve *pensare*, in quella vece *deliri*, è cosa che non gli si può mai perdonare; perchè esso solo può, se sia necessario, porre un limite al delirio dell' immaginazione.

Comincia a farlo con molta innocenza e costumatezza. Prima di tutto mette in chiaro le conoscenze elementari che devono risiedere in lui prima d'ogni esperienza, ma che tuttavia devono avere sempre la loro applicazione nell' esperienza. A poco a poco egli ammette questi limiti — e che dovrebbe impedirnelo, dal momento che l' intelletto ha tolto affatto liberamente da se stesso i suoi principii? —; poi, si risale a nuove forze della natura e, infine, ben presto ad esseri fuori della natura; in *una* parola: ad un mondo per la cui costruzione non possono mancarci i materiali poichè una fertile immaginazione ne produce in abbondanza, e che l' esperienza non conferma, è vero, ma nemmeno confuta.

Quest' è la ragione per cui giovani pensatori amano tanto la metafisica in forma veramente dogmatica, e le sagrificano spesso il loro tempo e il loro talento che potrebbero far fruttare altrimenti.

Ma non serve assolutamente a nulla il voler moderare quegli infruttuosi tentativi della ragion pura ricordando in tutti i modi la difficoltà della soluzione di problemi così profondi, i lamenti per la limitatezza della nostra ragione e la mitigazione delle affermazioni fino a farle diventare semplici giudizi. Poichè fino a tanto che la loro *impossibilità* non sia stata chiaramente dimostrata, e *l' autoconoscenza* della ragione non diventi vera scienza in cui il suo vero uso sia distinto con certezza per così

---

bile, così converrebbe pensare un intelletto che intuisse immediatamente le cose; ma di un tale intelletto non abbiamo il minimo concetto e quindi non abbiamo nemmeno degli *esseri intellettuali* che dovrebbero esserne l' oggetto.

dire geometrica, dall'uso infruttuoso e nullo, quei vani sforzi non saranno mai completamente smessi.

Com'è possibile la natura stessa?

§ 36

Questo problema, ch'è il più alto punto cui possa attingere la filosofia trascendentale, e al quale essa dev'esser condotta come al suo limite e al suo compimento, racchiude, in realtà, due problemi.

Primo: com'è possibile natura *in senso materiale,* cioè secondo l'intuizione (come insieme dei fenomeni); com'è possibile spazio, tempo e, in generale, ciò che riempie entrambi, l'oggetto della sensazione? Risposta: in grazia della proprietà della nostra sensibilità per cui essa è impressionata nella maniera a lei propria da oggetti che, in sè, le sono ignoti e che sono affatto diversi da quei fenomeni. Questa risposta fu data: nel Libro, nell'estetica trascendentale, qui, nei Prolegomeni, con la soluzione di questo primo problema.

Secondo: com'è possibile natura in senso *formale,* come insieme delle regole cui devono sottostare tutt'i fenomeni se si devono pensare collegati in un'esperienza? La risposta non può essere che questa: è possibile soltanto in grazia della proprietà del nostro intelletto, per la quale tutte quelle rappresentazioni del senso vengono necessariamente riferite a una coscienza, e che rende, appena, possibile la forma propria del nostro pensare (per mezzo di regole) e, per mezzo di questa, l'esperienza che dev'essere nettamente distinta dalla conoscenza degli oggetti in sè. Questa risposta c'è: nel Libro, nella logica trascendentale; qui, nei Prolegomeni, è stata data nel corso della soluzione del secondo problema principale.

Ma come sia possibile questa particolare proprietà della nostra sensibilità, o quella del nostro intelletto e dell'appercezione necessaria che sta a base di esso e di tutto il pensare, è un problema che non si può risolvere, perchè di tal proprietà ab-

biamo sempre bisogno per qualunque risposta, e tutte le volte che si pensino degli oggetti.

Ci sono molte leggi della natura, che possiamo conoscere solo per mezzo dell' esperienza, ma nessuna esperienza ci può insegnare la legalità del collegamento dei fenomeni, cioè della natura in generale, poichè l' esperienza stessa ha bisogno di tali leggi che stanno *a priori* a fondamento della sua possibilità.

La possibilità dell' esperienza in generale è, dunque, insieme la legge universale della natura, e i principii dell' una sono le leggi dell' altra. Noi non conosciamo la natura altrimenti che come l' insieme dei fenomeni, cioè delle rappresentazioni in noi, e perciò non possiamo derivare la legge del loro collegamento da altro che non siano i principii del collegamento loro in noi, cioè dalle condizioni per la necessaria unione in una coscienza, unione che rende possibile l' esperienza.

Perfino la proposizione principale di cui tratta tutta questa parte, che le leggi fisiche universali devono essere conosciute *a priori*, porta da sè al principio che la suprema legislazione della natura deve stare in noi stessi, cioè nel nostro intelletto, e che queste leggi universali non dobbiamo cercarle nella natura per mezzo dell' esperienza, ma che, al contrario, dobbiamo cercare la natura nella sua legalità universale, soltanto nelle condizioni per la possibilità dell' esperienza, che stanno nel nostro senso e nel nostro intelletto; altrimenti, come sarebbe possibile conoscere *a priori* queste leggi, dal momento che non sono regole della conoscenza analitica ma veri ampliamenti sintetici di queste? Un tale necessario accordo tra i principii dell' esperienza possibile e le leggi della possibilità della natura, può avvenire soltanto per due ragioni: o queste leggi sono derivate dalla natura per mezzo dell' esperienza, o, viceversa, la natura è dedotta dalle leggi della possibilità dell' esperienza in generale e concorda pienamente con la semplice legalità universale di esse. La prima di queste ragioni contraddice a se stessa, perchè le leggi universali della natura possono e debbono essere conosciute

a priori (cioè indipendentemente da qualunque esperienza) e devono esser poste a base d' ogni uso empirico dell' intelletto ; rimane perciò soltanto la seconda (1).

Ma dobbiamo distinguere le leggi empiriche della natura, che presuppongono sempre percezioni particolari, dalle leggi fisiche pure o universali le quali, senza che vi stieno a base particolari percezioni, contengono soltanto le condizioni della loro necessaria unione in un' esperienza ; e, rispetto a quest' ultime leggi, natura ed esperienza *possibile* sono una e la stessa cosa ; e siccome in questa la legalità si basa sul collegamento necessario dei fenomeni in un' esperienza (senza di esso non potremmo conoscere alcun oggetto del mondo sensibile) e quindi sulle leggi originarie dell' intelletto, così potrà da principio parere strano — ma è tuttavia certissimo — se dico di quest' ultima che *l'intelletto non prende le sue leggi a priori dalla natura, ma che alla natura le prescrive.*

§ 37

Vogliamo ora spiegare con un esempio questa proposizione che ha l'apparenza d'essere troppo audace ; l'esempio mostrerà che le leggi che scopriamo negli oggetti dell'intuizione sensibile, specialmente se sieno state riconosciute necessarie, sono da noi considerate come postevi dall' intelletto, sebbene siano in tutto simili alle leggi fisiche che attribuiamo all' esperienza.

---

(1) Crusius soltanto cercò un mezzo termine: che, cioè, uno spirito che non può sbagliare nè ingannare, c' abbia inculcato in origine queste leggi fisiche. Ma siccome ci si mescolano spesso principii sbagliati, dei quali il suo stesso sistema dà non pochi esempi, così, data la mancanza di criteri sicuri per distinguere l' origine pura dall' impura, c' è poco da fidarsi d' un tale principio; tanto più che non si può mai sapere con sicurezza che cosa ci possa avere inculcato lo spirito della verità e che cosa il padre della menzogna.

§ 38

Se si considerano le proprietà del cerchio per le quali questa figura riunisce in una regola generale determinazioni arbitrarie dello spazio racchiuso, non si può a meno d'attribuire una natura a questa cosa geometrica. Così due rette che s'intersecano fra loro e intersecano insieme un cerchio, in qualunque direzione siano tirate si tagliano così regolarmente che il rettangolo che risulta dai segmenti d'una linea è uguale a quello che risulta dai segmenti dell'altra. Ora domando: questa legge è nel cerchio o è nell'intelletto? Cioè: questa figura, indipendentemente dall'intelletto, contiene in sè il principio di questa legge, oppure l'intelletto, costruendo la figura stessa secondo i suoi concetti (quello dell'uguaglianza dei raggi), vi ha messo pure la legge delle corde che s'intersecano fra loro in proporzione geometrica? Se si cercano le prove di questa legge si vedrà tosto ch'essa poteva essere dedotta soltanto dalla condizione posta dall'intelletto a fondamento della costruzione di questa figura: la condizione dell'uguaglianza dei raggi. Se noi ora allarghiamo il nostro concetto per seguire in più vasto campo l'unità di proprietà varie delle figure geometriche poste sotto leggi comuni, e consideriamo il cerchio come una sezione di cono che sottosta perciò alle stesse condizioni fondamentali per la costruzione, cui sottostanno altre sezioni coniche, troviamo che tutte le corde che s'intersecano dentro la detta sezione — elisse parabola e iperbole — lo fanno sempre in modo che i rettangoli formati dalle loro parti non sono, è vero, uguali, ma stanno sempre in uguale rapporto fra di loro. Se continuiamo ancora e arriviamo alle leggi fondamentali dell'astronomia fisica, ci appare una legge fisica estesa a tutta la natura materiale, la legge dell'attrazione reciproca; secondo questa legge l'attrazione decresce in ragione inversa al quadrato delle distanze dal punto attraente, come crescono le superfici sferiche in cui questa forza si diffonde; e siccome questa legge pa-

re stia nella natura delle cose stesse, la si usa esporre come conoscibile *a priori*. Per quanto semplici siano le fonti di questa legge — che si basa soltanto sul rapporto delle superfici sferiche di raggi diversi — la conseguenza che se ne trae rispetto alla varietà della loro armonia e alla regolarità di questa è tale, che se ne deducono non solo tutte le orbite possibili dei corpi celesti entro le sezioni coniche, ma anche tale una relazione di queste fra loro che non si può trovare per un sistema del moto dei mondi alcuna legge d'attrazione al di fuori di quella della ragione inversa al quadrato delle distanze.

Qui, dunque, l'intelletto conosce *a priori* la natura basata su leggi; e, più precisamente, la conosce secondo i principii generali della determinazione dello spazio. Ora domando: queste leggi fisiche sono nello spazio, l'intelletto le apprende mentre cerca soltanto di indagare il profondo significato che c'è in esse, oppure sono nell'intelletto e nel modo com'esso determina lo spazio dalle condizioni dell'unità sintetica cui convergono tutti i suoi concetti? Lo spazio è qualche cosa di così uniforme e di così indeterminato rispetto ad ogni proprietà particolare, che non si cercherà certamente in esso un tesoro di leggi fisiche. Al contrario, ciò che determina lo spazio per la forma del cerchio, per la figura del cono e della sfera, è l'intelletto in quanto contiene il principio dell'unità della loro costruzione. La pura forma universale della intuizione, che si chiama spazio, è dunque il substrato di tutte le intuizioni determinabili rispetto ad oggetti particolari, e sta in essa la condizione della possibilità e varietà di quest'ultime; ma l'unità degli oggetti è determinata appena dall'intelletto secondo condizioni che stanno nella sua propria natura. Così l'intelletto è l'origine dell'ordinamento universale della natura, poichè raccoglie sotto le sue proprie leggi tutt'i fenomeni e con ciò solo realizza *a priori* un'esperienza (quanto alla forma) in grazia della quale tutto ciò che può essere conosciuto soltanto per l'esperienza deve sottostare necessariamente alle leggi

di lui. Poichè non abbiamo a che fare con la natura delle *cose in sè*, ch'è indipendente tanto dalle condizioni della nostra sensibilità quanto da quella dell'intelletto, ma con la natura considerata come oggetto d'esperienza possibile; e qui l'intelletto, mentre la rende possibile, insieme fa sì che il mondo sensibile o non sia, a dirittura, oggetto dell'esperienza, o sia natura.

Appendice alla fisica pura del sistema delle categorie

§ 39

Non c'è cosa più gradita al filosofo che poter derivare da un concetto *a priori*, e riunire così, in una conoscenza, tutta la varietà dei concetti e dei principii che prima gli s'erano presentati disordinati nell'uso che n'aveva fatto *in concreto*. Prima, gli pareva che ciò che gli restava dopo una certa astrazione e che sembrava costituire una particolare spece di conoscenza, fosse completamente raccolto: ma era soltanto un *aggregato;* ora egli sa che soltanto quella data misura, nè più nè meno, può formare la spece della conoscenza, ed ha visto la necessità della sua suddivisione, il che è già un concepire: ora soltanto egli ha un *sistema*.

Il trarre da una conoscenza comune i concetti che non hanno per fondamento alcuna esperienza particolare e tuttavia hanno parte in ogni conoscenza sperimentale di cui costituiscono quasi la semplice forma del collegamento, non esigerebbe riflessione e perspicacia maggiori che trarre da una lingua le regole per l'uso esatto delle parole in generale e raccogliere così elementi per una grammatica (in realtà, le due imprese sono assai strettamente legate l'una all'altra), senza poter indicare la ragione per cui ogni lingua ha precisamente quella e nessun'altra proprietà formale, e per cui vi si può trovare solo quel tanto, nè più nè meno, di tali determinazioni formali.

Aristotele ha raccolto dieci di questi concetti

elementari puri sotto il nome di categorie (1). A questi che furon chiamati anche predicamenti egli si vide più tardi costretto ad aggiungere altri cinque postpredicamenti (2) che in parte sono già contenuti in quelli (come: *prius, simul, motus*); ma questa rapsodia poteva servire e meritare plauso più tosto come traccia al futuro indagatore che come idea regolarmente sviluppata; e perciò nel progressivo sviluppo della filosofia fu rigettata come affatto inutile.

In una disamina degli elementi puri (che non contengono nulla d'empirico) della conoscenza umana mi riuscì, dopo lunga riflessione, prima di tutto di distinguere con sicurezza e di separare i concetti elementari puri del senso (spazio e tempo) da quelli dell'intelletto. Con ciò furono escluse da quell'elenco la settima, ottava e nona categoria. Le altre non mi potevano giovare a nulla, perchè non avevo un principio su cui misurare pienamente l'intelletto e determinare con completezza e precisione tutte le funzioni di questo, dalle quali scaturiscono i suoi concetti puri.

Ma, per trovare un tal principio, cercai un'operazione dell'intelletto, che contenesse tutte le altre e si distinguesse solo per varie modificazioni o momenti, per ridurre all'unità del pensare quel ch'è di vario nella rappresentazione, e trovai che quest'operazione dell'intelletto è il giudicare. Qui trovavo il lavoro già compiuto dai logici, non però del tutto privo di difetti, che mi metteva in grado di presentare una tabella completa delle funzioni intellettuali pure, ma affatto indeterminate rispetto a qualunque oggetto. Finalmente riferii queste funzioni del giudicare ad oggetti in generale, o più tosto alla condizione per determinare la validità oggettiva dei giudizi, e me ne risultarono dei concetti intellettivi puri, dei quali non potevo dubitare che essi soltanto e in quella precisa quantità,

---

(1) 1) *Substantia*. 2) *Qualitas*. 3) *Quantitas*. 4) *Relatio*. 5) *Actio*. 6) *Passio*. 7) *Quando*. 8) *Ubi*. 9) *Situs*. 10) *Habitus*.

(2) *Oppositum*. *Prius*. *Simul*. *Motus*. *Habere*.

nè più nè meno, possono formare tutta la nostra conoscenza delle cose per mezzo del solo intelletto. Com' era naturale le chiamai col loro antico nome di *categorie;* e mi proposi di aggiungervi col nome di *predicabili* tutt' i concetti che da esse si potevano derivare, sia mediante collegamenti dell' una con l' altra, o con la pura forma del fenomeno (spazio e tempo), o con la sua materia in quanto non ancora empiricamente determinata (oggetto della sensazione in generale); dal che mi doveva risultare un sistema di filosofia trascendentale per il quale ormai avevo da fare soltanto con la critica della ragione stessa.

Ma l' essenziale in questo sistema delle categorie, ciò per cui esso si distingue da quell' antica rapsodia che procedeva senz' alcun principio, ciò per cui solo merita di avere un posto nella filosofia, è questo: che per mezzo suo si potè determinare nettamente la vera importanza dei concetti intellettivi puri e la condizione del loro uso. Allora, infatti, si vide ch' essi per sè stessi non sono che funzioni logiche e che come tali non dànno il minimo concetto d' un oggetto in sè, ma hanno bisogno d' un' intuizione sensibile che stia a fondamento; e che, di più, servono soltanto a determinare rispetto a queste stesse funzioni i giudizi empirici — che, altrimenti, sono indeterminati e indifferenti rispetto ad ogni funzione del giudicare —, ad acquistar loro, con ciò, valore universale e, in generale, a renderli possibili in grazia dei loro *giudizi d' esperienza.*

Nè il suo primo autore nè altri mai immaginò una tal concezione della natura delle categorie, che le limitava al puro uso sperimentale; ma senza tale concezione (ch' è in esatta dipendenza dalla loro derivazione o deduzione) esse sono del tutto inutili, sono un misero elenco di nomi senza spiegazione nè regola pel loro uso. Se una simile cosa fosse mai passata per il capo agli antichi, senza dubbio tutto lo studio della conoscenza razionale pura che, sotto il nome di metafisica, per tanti secoli ha torturato tanti fini cervelli, sarebbe arrivato a noi sotto tutt' altra forma e avrebbe illu-

minato l'intelletto dell'uomo invece d'esaurirlo, come avvenne, in oscure e vane sofisticherie, e renderlo inservibile per la vera scienza.

Questo sistema delle categorie rende a sua volta sistematica ogni trattazione di qualunque oggetto della ragion pura e dà indicazioni indiscutibili sul come e per quali punti della ricerca debba esser condotta ogni indagine metafisica che voglia essere completa; poichè esso comprende tutti i momenti dell'intelletto ai quali dev'essere sottoposto qualunque altro concetto. Così è sorta pure la tavola dei principii, della cui completezza ci si può accertare per mezzo del sistema delle categorie; e perfino nella divisione dei concetti che devono stare al di fuori dell'uso fisiologico dell'intelletto (Critica pgg. 344 e 415) è sempre lo stesso filo conduttore — dovendo esser condotto sempre per gli stessi punti fissi, determinati *a priori* nell'intelletto umano, esso forma sempre un cerchio chiuso — che non lascia alcun dubbio che l'oggetto d'un concetto intellettivo o razionale puro, in quanto debba essere considerato filosoficamente e secondo principii *a priori*, può, in tal modo, essere completamente conosciuto. Non ho neppur potuto a meno di far uso di questo filo conduttore, rispetto ad una delle più astratte divisioni ontologiche: cioè rispetto alla varia distinzione dei *concetti di qualcosa e di nulla*, e di formare, secondo questa, una tabella regolare e necessaria (Critica pg. 292) (1).

---

(1) Su questa tabella delle categorie si può fare ogni sorta d'osservazioni; p. es.: 1) che la terza risulta dalla seconda e dalla prima unite in un concetto; 2) che in quelle di quantità e qualità c'è solo un progresso dall'unità alla pluralità o da qualche cosa a nulla (perciò le categorie della realtà devono essere disposte così: realtà, limitazione, assoluta negazione) senza *correlata* e *opposita*, mentre al contrario quelle di relazione e modalità implicano quest'ultima; 3) che, come nella logica i giudizi categorici stanno a base di tutti gli altri, così la categoria di sostanza a tutti i concetti di cose reali; 4) che come la modalità non è, nel giudizio, un predicato particolare, così anche i concetti modali non aggiungono alle cose alcuna determinazione, ecc. Simili considerazioni hanno tutte la loro grande utilità. Se, oltre a ciò, si enumerano tutti i *predicabili* che si possono trarre con una certa completezza da ogni buona ontologia (p. es. da quella del Baumgarten) e si classificano sotto le categorie — e qui non si deve trascurare d'ag-

Questo sistema, come ogni vero sistema fondato sopra un principio generale, mostra la sua eccellenza anche in ciò: ch'esso elimina tutti i concetti estranei che altrimenti potrebbero introdursi fra quei concetti intellettivi puri e che assegna il suo posto ad ogni conoscenza. Quei concetti che, sotto il nome di concetti di riflessione, avevo pure raccolto in una tabella con la guida delle categorie, nell'ontologia si mescolano senza permesso e senza giustificate ragioni ai concetti intellettivi puri, sebbene questi siano concetti del collegamento e quindi dell'oggetto stesso, quelli, del semplice paragone di concetti già dati, ed abbiano perciò uso e natura diversi: con la mia divisione regolare (Critica, pg. 260) essi sono distinti dagli altri. Ma l'utilità di quella tabella delle categorie distinta salterà anche meglio agli occhi se, come faremo subito, separiamo dalla precedente la tabella dei concetti razionali trascendentali che sono di natura e origine affatto diverse da quei concetti intellettivi (e perciò devono avere anche forma diversa); tale divisione, sebbene necessaria, non è mai stata fatta in nessun sistema metafisico, perciò idee razionali e concetti intellettivi circolano senza essere distinti, come se, da fratelli, appartenessero alla stessa famiglia; nè, mancando un particolare sistema di categorie, si poteva evitare una tal confusione.

III PARTE
DEL PRINCIPALE PROBLEMA TRASCENDENTALE
Com'è possibile la metafisica in genere?
§ 40

Matematica pura e fisica pura *a sostegno della loro propria sicurezza* e certezza non avrebbero

---

giungervi la più completa analisi che sia possibile di tutti questi concetti — ne risulterà una parte della metafisica tutta analitica che non contiene ancora alcun principio sintetico, che potrebbe precedere la seconda parte (sintetica), e che per la sua determinatezza e completezza potrebbe avere non solo utilità ma, in grazia di ciò che v'ha in essa di sistematico, perfino una certa bellezza.

avuto bisogno della deduzione che finora ne siamo venuti facendo; infatti: la prima si basa sulla sua propria evidenza, la seconda, sebbene provenga da pure fonti dell'intelletto, tuttavia si fonda sull'esperienza e sulla piena conferma di questa; nè potrebbe rifiutare del tutto o fare a meno della testimonianza di essa, perchè, nonostante tutta la sua certezza, come filosofia non può mai stare alla pari con la matematica. Queste due scienze non avevano dunque bisogno della ricerca per sè, ma per un'altra scienza: la metafisica.

La metafisica ha da fare oltre che con concetti fisici che trovano sempre applicazione nell'esperienza, anche con concetti razionali puri che non sono mai dati in alcuna esperienza possibile, quindi con concetti la cui realtà oggettiva (la prova che non sono chimere) e con affermazioni la cui verità o falsità non possono mai essere additate o attestate dall'esperienza; di più, questa parte della metafisica è precisamente quella che ne forma lo scopo essenziale pel quale ogni altra cosa non è che un mezzo: per ciò questa scienza ha bisogno *per se stessa* d'una tal deduzione.

Il terzo problema proposto riguarda dunque quasi il nocciolo e l'essenza della metafisica, cioè l'applicazione della ragione soltanto a se stessa, e, meditando essa i suoi proprii concetti, la conoscenza d'oggetti che presumibilmente deriva immediatamente da lei, senz'aver perciò bisogno della mediazione dell'esperienza e senza che, in generale, ci si possa arrivare per mezzo di essa (1).

Se non si risolve questo problema la ragione non è mai sodisfatta. L'uso sperimentale al quale la ragione limita l'intelletto puro non è il solo scopo cui esso sia destinato. Ogni singola espe-

---

(1) Se si può dire che una scienza sia reale per lo meno nell'idea di tutti gli uomini, appena sia assodato che i problemi che vi conducono sono proposti ad ognuno dalla natura della ragione umana e che perciò è inevitabile che sempre, se pure erroneamente, se ne tenti la soluzione, si dovrà dire anche che la metafisica è soggettivamente (e necessariamente) reale; e allora abbiamo il diritto di domandare com' essa sia (oggettivamente) possibile.

rienza è soltanto una parte di tutta la sfera del suo dominio, ma *l'insieme assoluto d'ogni esperienza possibile* non è, a sua volta, un'esperienza; tuttavia è un problema necessario per la ragione, problema per la cui sola esposizione essa abbisogna di tutt'altri concetti che quelli intellettivi puri il cui uso è soltanto *immanente*, cioè si riporta all'esperienza in quanto ci può essere data, mentre i concetti razionali s'innalzano alla completezza, cioè all'unità collettiva d'ogni esperienza possibile e, per suo mezzo, al disopra d'ogni esperienza data, e diventano *trascendenti*.

Come, dunque, l'intelletto abbisognava delle categorie per l'esperienza, così la ragione contiene in sè il fondamento per le idee, sotto il qual nome intendo concetti necessarii il cui oggetto, tuttavia, non *può* esser dato da alcuna esperienza. Quest'ultime sono insite nella natura della ragione come la prima nella natura dell'intelletto; e se quelle hanno un'apparenza che può facilmente indurre in errore, quell'apparenza è inevitabile; non si può però assolutamente evitare ch'essa « induca in errore ».

Siccome tutta quest'apparenza consiste nel ritenere oggettivo il fondamento soggettivo del giudizio, così un'autoconoscenza della ragion pura nel suo uso trascendente (sconfinante) sarà l'unico mezzo per evitare gli errori in cui cade la ragione quando equivoca sul suo destino e riferisce trascendentalmente all'oggetto in sè, ciò che riguarda soltanto il suo proprio soggetto e la condotta di lui in tutto l'uso immanente.

§ 41

La distinzione delle *idee*, cioè dei concetti razionali puri, dalle categorie o concetti intellettivi puri, come da conoscenze di spece uso e origine affatto diversi, è tale un importante contributo alla costituzione d'una scienza che deve contenere il sistema di tutte queste conoscenze *a priori*, che, senza questa distinzione la metafisica è assoluta-

mente impossibile o, al più, è un tentativo sregolato e acciabattato di mettere insieme un castello di carta senza conoscere i materiali di cui ci si serve e la loro validità per l'uno o per l'altro disegno. Se la critica della ragion pura avesse prodotto quest'unico risultato: di mettere sotto gli occhi per la prima volta questa differenza, con ciò solo essa avrebbe contribuito a schiarire il nostro concetto e a dirigere l'indagine nel campo della metafisica, più che tutti gli sforzi infruttuosi per dare una risposta ai problemi trascendenti della ragion pura, che mai siano stati fatti senza che si sospettasse punto che ci si trovava in tutt'altro campo che quello dell'intelletto, mettendo perciò insieme alla rinfusa concetti intellettivi e concetti razionali, come se fossero della stessa spece.

§ 42

Tutte le conoscenze intellettive pure hanno questa proprietà: che i loro concetti si dànno nell'esperienza e ch'esse fanno confermare dall'esperienza i loro concetti; mentre le conoscenze razionali trascendenti nè, per ciò che riguarda le loro *idee,* si dànno nell'esperienza, nè mai da questa fanno confermare o confutare i loro principii. Perciò l'errore che vi si può forse introdurre inavvertitamente non può essere svelato che dalla ragion pura; ma ciò è molto difficile, perchè appunto questa ragione per mezzo delle sue idee diventa naturalmente dialettica, e quest'inevitabile apparenza non può esser tenuta nei limiti da indagini oggettive e dogmatiche delle cose, ma soltanto da soggettive, della ragione stessa quale fonte delle idee.

§ 43

È sempre stata la mia mira principale nella Critica, non solo distinguere accuratamente le spece della conoscenza, ma anche derivare dalla loro fonte comune tutti i concetti appartenenti a ciascuna di esse; sicchè, saputo donde derivano, non solo po-

tessi determinarne con sicurezza l'uso, ma avessi anche il vantaggio, finora insospettato ma inestimabile, di conoscerne *a priori*, e quindi secondo principii, la completezza nell'enumerazione, classificazione e specificazione dei concetti *a priori*. Senza di che in metafisica tutto si riduce a pura rapsodia, in cui non si sa mai se ciò che si ha sia sufficente, o se manchi ancora qualche cosa, e dove manchi. Questo vantaggio, veramente, si può avere solo nella filosofia pura: esso ne costituisce, infatti, l'essenza.

Poichè avevo trovato l'origine delle categorie nelle quattro funzioni logiche di tutt'i giudizi dell'intelletto, era più che naturale che cercassi l'origine delle idee nelle tre funzioni del raziocinio; poichè, dati una volta tali concetti razionali puri (idee trascendentali), purchè non vogliano ritenersi innati, non possono trovarsi che nella stessa attività della ragione la quale, in quanto riguarda la sola forma, costituisce ciò che v'ha di logico nel raziocinio, ma in quanto rappresenta i giudizi intellettivi come determinati rispetto all'una o all'altra forma *a priori*, costituisce i giudizi trascendentali della ragion pura.

La differenza formale dei raziocinii rende necessaria la loro distinzione in categorici, ipotetici e disgiuntivi. I concetti razionali che su di essi si fondano contengono dunque in primo luogo l'idea del soggetto completo (sostanziale), in secondo luogo l'idea della serie completa delle condizioni, in terzo luogo la determinazione di tutt'i concetti nell'idea d'un completo insieme del possibile (1). La prima idea era psicologica, la se-

(1) Nel giudizio disgiuntivo consideriamo tutte le possibilità, rispetto ad un certo concetto, come divise. Il principio ontologico della piena determinazione d'una cosa in genere (di tutti i possibili predicati opposti ad ogni cosa c'è sempre uno che le conviene) ch'è insieme il principio di tutt'i giudizi disgiuntivi, presuppone l'insieme di tutte le possibilità, in cui la possibilità d'ogni cosa in generale si considera determinata. Ciò serve di breve spiegazione al principio precedente: che l'operazione razionale nei raziocinii disgiuntivi per ciò che riguarda la forma è la stessa cosa che l'operazione per cui essa costituisce l'idea d'un insieme di tutta la realtà, che contenga in sè ciò che v'ha di positivo in tutti i predicati tra loro opposti.

conda cosmologica, la terza teologica; e siccome tutt'e tre, ma ognuna a modo suo, portavano ad una dialettica, così su di esse si fondò la suddivisione di tutta la dialettica della ragion pura in paralogismo antinomia e ideale. Si può essere sicurissimi che tutte le esigenze della ragion pura sono così completamente prospettate, e che non ne può mancare neppur una, poichè in tal modo è tutta misurata e fondata la facoltà stessa di raziocinare, come quella da cui essi tutti ritraggono la loro origine.

§ 44

In quest'osservazioni generali è ancora da notare che le idee razionali non ci servono, come le categorie, per l'uso dell'intelletto rispetto all'esperienza, ma in questo riguardo sono affatto inutili, anzi sono addirittura contrarie e d'impedimento alle massime della conoscenza razionale della natura, sebbene — in riguardi ancora da determinarsi — siano necessarie. Se l'anima sia una sostanza semplice o no ci può essere del tutto indifferente per spiegarne i fenomeni; chè con nessuna esperienza possibile non possiamo render comprensibile sensibilmente (quindi: *in concreto)* il concetto d'un essere semplice; perciò esso concetto è affatto vano rispetto a maggior luce che si potesse desiderare sulla causa dei fenomeni, e non può servire minimamente come principio per la spiegazione di ciò che l'esperienza interiore od esterna ci offre. Altrettanto poco possono servirci le idee cosmologiche sull'origine del mondo o sulla sua eternità *(a parte ante)*, per spiegarci un qualche fatto del mondo stesso. Infine, seguendo una giusta massima della filosofia della natura dobbiamo astenerci da ogni spiegazione dell'ordinamento della natura derivante dalla volontà d'un essere supremo, poichè questa non è più filosofia della natura ma confessione che a quel punto s'arresta la nostra conoscenza. Queste idee hanno dunque tutt'altro scopo pratico che quelle categorie

per mezzo delle quali soltanto, e dei principii basati su di esse, fu possibile l'esperienza. Frattanto, la nostra faticosa analitica dell'intelletto sarebbe del tutto superflua se non avessimo altro scopo che la semplice conoscenza della natura come può essere data dall'esperienza, perchè tanto nella matematica che nella fisica la ragione fa il compito suo bene e con piena sicurezza anche senza questa sottile deduzione; adunque la nostra critica dell'intelletto si unisce con le idee della ragion pura per uno scopo posto al di sopra dell'uso sperimentale dell'intelletto, di cui più su abbiamo detto che, in questo riguardo, è assolutamente impossibile e senz'oggetto o significato. Tuttavia, fra ciò che appartiene alla natura della ragione e ciò che alla natura dell'intelletto, ci dev'essere accordo, e quella deve cooperare alla perfezione di questa e non la può in alcun modo confondere.

Ecco la soluzione del problema: la ragion pura non ha di mira, fra le sue idee, speciali oggetti posti fuori del campo dell'esperienza, ma esige soltanto completezza d'uso dell'intelletto nel collegamento delle esperienze. Ma questa può essere soltanto completezza di principii, non già delle intuizioni e degli oggetti. Tuttavia, per rappresentarsela determinatamente, essa la pensa come conoscenza d'un oggetto la cui conoscenza è completamente determinata rispetto a quelle regole; ma quest'oggetto è soltanto un'idea che ha lo scopo d'avvicinare il più possibile la conoscenza intellettiva alla completezza che quell'idea esprime.

Osservazione preliminare alla dialettica della ragion pura

§ 45

Più su, a §§ 33 e 34 abbiamo dimostrato che il fatto che le categorie sono pure di qualunque mistione di determinazione sensibile, può indurre

la ragione ad allargare il suo uso al di sopra di qualsiasi esperienza, alle cose in sè; sebbene, non trovando esse un' intuizione che possa dar loro significato e valore *in concreto* rappresentino, è vero, come funzioni puramente logiche, una cosa in generale, ma per se stesse non possano dare un concetto determinato d'alcuna cosa. Tali oggetti iperbolici sono chiamati *noùmeni* o esseri intelliggibili puri (meglio sarebbe chiamarli esseri del pensiero) come p. es. *sostanza* — pensata, però, *senza durata nel tempo* —, o *causa* — che però non agisca nel tempo —, ecc.; poichè si attribuiscono loro predicati che servono soltanto a render possibile la legalità dell'esperienza e, nondimeno, si tolgono loro tutte le condizioni dell'intuizione sotto le quali soltanto è possibile l'esperienza; per la qual cosa quei concetti perdono di nuovo tutta la loro importanza.

Ma non c'è pericolo che l'intelletto si slanci da sè, senz'essere spinto da leggi esterne, oltre i suoi confini nel campo dei puri esseri del pensiero. Ma se la ragione che non può essere pienamente sodisfatta d'alcun uso sperimentale — ancor sempre condizionato — delle regole dell'intelletto, esige il completamento di questa catena di condizioni, allora l'intelletto è spinto fuori della sua cerchia, in parte per rappresentare oggetti dell'esperienza in una sfera così estesa che nessun'esperienza può abbracciarla, in parte anche per cercare fuori di essa dei *noùmeni* cui poter allacciare questa catena e, in tal modo, indipendente una buona volta dalle condizioni dell'esperienza, renderla completa. Queste sono dunque le idee trascendentali che — sieno pure, secondo il vero ma celato destino naturale della nostra ragione, da riportarsi non a concetti indefiniti ma solo ad un illimitato ampliamento dell'uso sperimentale — tuttavia con apparenza inevitabile trascinano l'intelletto ad un uso *trascendente*; il quale, sebbene non ingannevole, non può esser tenuto dentro i limiti da alcun proposito dell'esperienza, ma può esser tenuto in freno, con fatica, solo mediante un'istruzione scientifica.

§ 46

I. — *Idee psicologiche (Critica pg. 341 e sgg.)*

Già da molto tempo s'è osservato che in tutte le sostanze c'è ignoto il vero e proprio soggetto, quello cioè che rimane dopo che ne sono stati separati tutti gli accidenti (come predicati), quindi il *sostanziale* stesso; e di questi limiti posti alla nostra conoscenza in vari modi ci s'è lamentati. Ma bisogna notare in questo riguardo che non si deve far carico all'intelletto umano del fatto ch'esso non conosce il sostanziale delle cose, cioè che non lo può determinare da per sè solo, ma più tosto di quest'altro fatto: ch'egli vuol conoscerlo quale semplice idea, determinato come un oggetto dato. La ragion pura esige che per ogni predicato d'una cosa cerchiamo il soggetto che gli appartiene, e che troviamo a sua volta il soggetto di questo che è un predicato, e così avanti all'infinito (o fin dove possiamo arrivare). Ma ne segue che non dobbiamo tenere mai per ultimo soggetto nulla di ciò cui possiamo arrivare, e che il sostanziale stesso non può mai esser pensato dal nostro intelletto per quanto profondo esso penetri e nemmeno se tutta la natura gli fosse svelata; perchè è nella natura specifica del nostro intelletto di pensar tutto discorsivamente (cioè per concetti) e quindi per mezzo di puri predicati, ai quali perciò deve sempre mancare il soggetto assoluto. Perciò tutte le proprietà reali per le quali conosciamo i corpi sono puri accidenti, persino l'impenetrabilità che ci dobbiamo sempre rappresentare come azione d'una forza della quale ci manca il soggetto.

Ora, pare che abbiamo questo sostanziale nella coscienza di noi stessi (nel soggetto pensante), e precisamente in un'intuizione immediata; poichè tutt'i predicati del senso interiore si riferiscono all'*io* come soggetto e questo non può più oltre essere pensato come predicato d'un altro soggetto. Qui dunque pare che la completezza nel rapporto

dei concetti dati come predicati d'un soggetto, sia non soltanto un'idea, ma che l'oggetto cioè il *soggetto assoluto*, sia dato nell'esperienza. Ma quest'attesa riesce vana. Poichè l'io non è un concetto (1), ma è soltanto designazione dell'oggetto del senso interiore in quanto non possiamo conoscerlo di più per mezzo di nessun predicato, e quindi esso non può essere in sè predicato d'un'altra cosa, e tanto meno concetto determinato d'un soggetto assoluto, ma soltanto, come in tutti gli altri casi, relazione tra i fenomeni interiori e l'ignoto soggetto di essi. Tuttavia quest'idea (che, come principio regolatore, serve benissimo ad annullare completamente tutte le spiegazioni materialistiche dei fenomeni interni della nostra anima) per un equivoco naturalissimo dà luogo ad un argomento assai specioso per risalire da questa supposta conoscenza del sostanziale del nostro essere pensante, alla sua natura, la cui conoscenza è al di là dell'insieme dell'esperienza.

§ 47

Ma anche se questo *io* pensante (l'anima) come ultimo soggetto del pensiero — che non può a sua volta esser rappresentato come predicato d'un'altra cosa — si chiami sostanza, questo concetto rimane affatto vuoto e senz'alcuna conseguenza se non se ne può dimostrare la persistenza ch'è ciò che rende fruttuoso nell'esperienza il concetto di sostanza.

La persistenza, però, non può mai essere dimostrata dal concetto di sostanza come cosa in sè, ma solo con riguardo all'esperienza. Ciò fu sufficentemente dimostrato nella prima analogia del-

(1) Se la rappresentazione dell'appercezione, l'io, fosse un concetto per mezzo del quale fosse pensata una qualche cosa, lo si potrebbe usare anche come predicato d'altre cose, o tali predicati potrebbe contenere in sè. Ora, s'esso non è il sentimento d'un'esistenza senza il minimo concetto, è soltanto rappresentazione di ciò cui tutto il pensare si riferisce *(relatione accidentis)*.

l'esperienza (Critica pg. 182) e, se non si voglia adattarsi a questa dimostrazione, si veda da sè se riesce possibile di dimostrare, partendo dal concetto d'un soggetto che a sua volta non esiste come predicato d'un'altra cosa, che la sua esistenza è permanente e ch'esso non può sorgere nè perire, nè per se stesso nè per alcun'altra causa naturale. Tali proposizioni sintetiche *a priori* non possono mai essere dimostrate in se stesse ma sempre soltanto in rapporto a cose, come oggetti d'una esperienza possibile.

§ 48

Se, dunque, dal concetto dell'anima come sostanza vogliono concludere per la sua persistenza, ciò può valere solo rispetto ad una possibile esperienza e non per essa come cosa in sè, al disopra d'ogni esperienza possibile. La condizione soggettiva d'ogni nostra possibile esperienza, è la vita; in conseguenza, si può concludere solo per la persistenza dell'anima nella vita; poichè la morte dell'uomo è la fine d'ogni esperienza che riguarda l'anima come oggetto di questa, se non si dica precisamente il contrario di ciò che proprio qui è in questione.

La persistenza dell'anima può, dunque, essere provata soltanto in vita dell'uomo (la prova ci sarà facilmente condonata), ma non dopo morte (e ciò veramente c'interessava), per la ragione generale che il concetto di sostanza in quanto dev'essere considerato come necessariamente congiunto con quello di persistenza, non può esserlo che secondo un principio d'esperienza possibile e quindi anche soltanto con riguardo a questa (1).

---

(1) In realtà è molto strano che i metafisici sieno sempre passati su, dandosene così poco pensiero, sul principio della persistenza delle sostanze senza mai tentarne una prova; senza dubbio perchè, tosto che cominciavano a trattare del concetto di sostanza, si vedevano mancare tutte le prove. Il senso comune che s'accorse bene come senza questa premessa non sia possibile la riunione delle percezioni in un'esperienza, riparò a questa mancanza con un postulato: poichè dall'esperienza stessa non avrebbe mai più

§ 49

Che alle nostre percezioni esterne non solo corrisponda ma debba corrispondere qualche cosa di reale fuori di noi, non si può dimostrare mai partendo dal collegamento delle cose in sè, bensì si può partendo dal loro collegamento con riguardo all'esperienza. Ciò significa che si può ben dimostrare che qualche cosa esiste in modo empirico, quindi come fenomeno nello spazio, fuori di noi; perchè con altri oggetti che quelli che appartengono ad una possibile esperienza non abbiamo che fare, appunto perchè non ci possono essere dati in alcuna esperienza e quindi sono nulla per noi. È empiricamente fuori di me ciò che intuisco nello spazio; e siccome questo, con tutti i fenomeni che contiene appartiene alle rappresentazioni il cui collegamento secondo leggi dell'esperienza dimostra la loro verità oggettiva, come il collegamento dei fenomeni del senso interno dimostra la realtà della mia anima (come oggetto del senso interno) —, così per mezzo dell'esperienza esterna sono conscio della realtà dei corpi quali fenomeni esterni nello spazio, come per mezzo dell'esperienza interna sono conscio dell'esistenza della mia anima nel tempo. Io non la posso

---

potuto cavare questo principio, in parte perchè essa non poteva seguire tant'oltre le materie (sostanze) in tutti i loro cambiamenti e risoluzioni da vederne sempre la materia indiminuita, in parte perchè il principio contiene una *necessità* ch'è sempre indizio d'un principio *a priori*. Essi dunque applicarono questo principio al concetto dell'anima come sostanza e conclusero per la necessità ch'essa durasse anche dopo la morte dell'uomo (particolarmente perchè la semplicità di questa sostanza, che si arguiva dalla indivisibilità della coscienza, li rendeva sicuri dalla rovina per dissoluzione). Se avessero trovato la vera fonte di questo principio — cosa che richiedeva ben più profonde indagini di quelle ch'essi abbiano mai avuto volontà di fare — avrebbero visto che quella legge della persistenza delle sostanze ha luogo solo riguardo all'esperienza, e che perciò può valere soltanto per cose che debbono essere conosciute nell'esperienza e collegate con altre, e non mai per tali cose prescindendo da ogni esperienza possibile, e quindi neppure per l'anima dopo morte.

conoscere come oggetto del senso interno che per mezzo di fenomeni che costituiscono uno stato interiore, e m' è ignoto il suo essere in sè che sta a base di questi fenomeni. L' idealismo cartesiano distingue dunque soltanto l' esperienza esterna dal sogno, e la legalità come criterio della verità della prima, dall' irregolarità e falsa apparenza del secondo. Nell' una e nell' altro premette spazio e tempo come condizioni per l' esistenza degli oggetti e chiede soltanto se gli oggetti dei sensi esterni si trovano davvero nello spazio dove li mettiamo allo stato di veglia, come l' oggetto del senso interno, l' anima, esiste veramente nel tempo; cioè se l' esperienza ha sicuri criteri per distinguerli dall' immaginazione. Questo dubbio si può torre assai facilmente, e lo togliamo sempre, infatti, nella vita, ricercando il collegamento dei fenomeni in tutt' e due secondo leggi generali dell' esperienza; così, se la rappresentazione di cose esteriori concorda pienamente con queste leggi, non possiamo dubitare ch' esse costituiscano la vera esperienza. L' idealismo materiale, siccome i fenomeni sono considerati tali soltanto in seguito al loro collegarsi nell' esperienza, può, dunque, facilmente esser tolto di mezzo; e che dei corpi esistano al di fuori di noi (nello spazio) è altrettanto sicura esperienza che quest' altra: ch' io stesso, secondo la rappresentazione del senso interno, esisto (nel tempo); poichè il concetto « *fuori di noi* » indica soltanto l' esistenza nello spazio. Ma siccome nella proposizione: *io sono,* l' io significa non solo l' oggetto dell' intuizione interna (nel tempo) ma anche il soggetto della coscienza, nello stesso modo che « corpo » significa non solo l' intuizione esterna (nello spazio) ma anche la *cosa in sè,* che sta a base di questo fenomeno, — così la domanda « se i corpi (come fenomeno del senso esterno) esistano, come corpi, fuori del mio pensiero » può esser negata senza esitazione, nella natura; ma lo stesso avviene anche dell' altra domanda « se io stesso, *come fenomeno del senso interno,* (anima, secondo la psicologia empirica) esisto nel tempo, fuori della mia immaginativa »: anche questa de-

v' essere negata. In tal modo ogni cosa, se portata al suo vero significato, è decisa e sicura. L' idealismo formale (ch' io di solito chiamo trascendentale) toglie veramente di mezzo il materiale o cartesiano. Poichè, se lo spazio non è che una forma della mia sensibilità, come rappresentazione esso è in me altrettanto reale che io stesso, e non si tratta più che della verità empirica dei fenomeni in lui. Ma se ciò non è, e lo spazio ed i fenomeni in lui sono qualche cosa ch' esiste fuori di noi, allora tutt' i criterii dell' esperienza fuori della nostra percezione non potranno mai dimostrare la realtà di questi oggetti che sono fuori di noi.

§ 50

II. — *Idee cosmologiche (Critica pg. 405 e sgg.)*

Questo prodotto della ragion pura nel suo uso trascendente è il suo più notevole fenomeno, quello che più di tutti gli altri tende a risvegliare la filosofia dal suo sonno dogmatico ed a volgerla al difficile compito della critica della ragione stessa.

Chiamo quest' idea cosmologica perchè essa prende sempre il suo oggetto solo nel mondo sensibile e non ha bisogno che di quelle idee il cui oggetto cade sotto i sensi, è immanente e non trascendente, quindi non ancora idea; all' opposto, pensare l' anima come sostanza semplice equivale già a pensare un oggetto (il semplice) il quale non può esser presentato ai sensi. Pur tuttavia l' idea cosmologica allarga a tal punto il legame tra il condizionato e la sua condizione (sia essa matematica o dinamica) che l'esperienza non può mai uguagliarlo; sicchè rispetto a questo punto rimane sempre un'idea il cui oggetto non può mai esser dato adeguatamente in una qualche esperienza.

§ 51

L' utilità d' un sistema di categorie si palesa qui così chiara e indiscutibile, che, anche se non ce

ne fossero altre prove, questa sola basterebbe a dimostrare a sufficienza com' esse siano indispensabili pel sistema della ragion pura. Di quest' idee trascendenti ce n' è quattro: quante sono le classi delle categorie; ma in ognuna di esse postulano soltanto l' assoluta completezza della serie delle condizioni per un dato condizionato.

Secondo queste idee cosmologiche ci sono soltanto quattro spece d' affermazioni dialettiche della ragion pura, le quali, essendo dialettiche, con ciò stesso dimostrano che, secondo principii altrettanto evidenti della ragion pura, ad ognuna di esse deve star di fronte un' affermazione contradditoria; questa contraddizione non può evitarla alcun' arte metafisica della più sottile distinzione, ma costringe i filosofi a risalire alle prime fonti della ragion pura stessa.

Quest' antinomia, non inventata a capriccio, ma fondata sulla natura della ragione umana e quindi inevitabile e senza mai fine, contiene dunque le quattro tesi seguenti, assieme alle loro antitesi:

I

Tesi

Il mondo ha un principio rispetto al tempo e allo spazio (limite).

Antitesi

Il mondo è infinito rispetto al tempo e allo spazio.

II

Tesi

Tutto, nel mondo, consta d' elementi semplici.

Antitesi

Non v' è nulla di semplice, tutto è *composto*.

III

Tesi

Ci sono, nel mondo, cause agenti per *libertà*.

ANTITESI

Non c'è libertà, tutto è *natura.*

IV

TESI

Nella serie delle cause cosmiche c'è un *essere necessario.*

ANTITESI

In quella serie nulla è necessario, tutto è accidentale.

§ 52

Ecco il più strano fenomeno della ragione umana, di cui non può esser additato altro esempio in alcun altro uso di questa. Se, come di solito accade, pensiamo i fenomeni del mondo sensibile come cose in sè, se accettiamo i principii del loro collegamento come principii che abbiano un valore generale per le cose in sè e non soltanto per l'esperienza — cosa altrettanto comune, anzi, senza la nostra critica, inevitabile — ne risulta un inaspettato contrasto che non può mai esser appianato per la consueta via dogmatica; poichè tanto la tesi che l'antitesi possono essere dimostrate con prove luminose, chiare, inconfutabili, della cui giustezza mi faccio garante, e in tal modo la ragione si sente divisa in due: situazione che fa gongolare lo scettico ma che deve procurare affanni e inquietudini al filosofo critico.

§ 52 *b*

In metafisica si può acciabattare in varii modi senza temere d'esser colti in errore. Poichè, a meno che non ci si contraddica da sè — cosa possibilissima trattandosi di principii sintetici, sebbene del tutto inventati — in tutti quei casi in cui i concetti da noi collegati sono pure idee che (con

tutto il loro contenuto) non possono esser date nell' esperienza, non possiamo mai essere smentiti da quest' ultima. Infatti, come possiamo pretendere di metter in chiaro per mezzo dell' esperienza se il mondo sia esistito eternamente o se abbia avuto un principio, se la materia sia divisibile all' infinito o consti di parti semplici? Tali concetti non possono darsi nemmeno nella maggior possibile esperienza, quindi la falsità della tesi affermativa o negativa non può rilevarsi per mezzo di questa pietra di paragone.

L' unico caso in cui la ragione contro sua voglia potrebbe svelare la sua secreta dialettica ch' essa spaccia falsamente per dogmatica, sarebbe questo: ch' essa fondasse un' affermazione sopra un principio generalmente ammesso e che, partendo da un altro altrettanto accreditato, col maggior rigore di conclusioni, arrivasse ad affermare tutto il contrario. Ora, è proprio questo il caso rispetto alle quattro idee naturali della ragione, dalle quali scaturiscono quattro proposizioni in un senso e altrettante opposte a quelle, ognuna di esse dedotta con rigida conseguenza da principii universalmente ammessi; così esse rivelano l' apparenza dialettica della ragion pura nell' uso di questi principii, apparenza che altrimenti sarebbe rimasta eternamente occulta.

Quest' è, dunque, un' esperienza decisiva che deve necessariamente rivelarci un errore nascosto nei presupposti della ragione (1). Due proposizioni che si contraddicono non possono essere tutt'e due false, a meno che non sia contradditorio il concetto stesso che sta a base dell' una e dell' altra; p. es., le due

(1) Desidero perciò che il lettore critico s' occupi particolarmente di quest' antinomia, poichè pare la natura stessa l' abbia posta per dar da pensare alla ragione nelle sue audaci pretensioni e costringerla all' autocritica. D' ogni prova che ho dato tanto per la tesi che per l' antitesi, mi rendo garante; in tal modo sarà dimostrata la certezza dell' inevitabile antinomia della ragione. Se il lettore sarà indotto da questo strano fatto a risalire all' esame della premessa che vi sta a base, si sentirà costretto a ricercare più profondamente con me il primo fondamento di tutta la conoscenza della ragion pura.

proposizioni: « un cerchio quadrangolare è rotondo » e « un cerchio quadrangolare non è rotondo » sono ambedue false. Infatti, per ciò che riguarda la prima è falso che il cerchio sia rotondo perchè è quadrangolare; ma è altrettanto falso ch'esso non sia rotondo, dato ch'è un cerchio. La stimmata logica dell'impossibilità d'un concetto sta in ciò: che partendo da esso, due proposizioni contraddittorie sarebbero ugualmente false, e che quindi, non potendosene pensare in mezzo una terza, per mezzo di quel concetto non si può pensare *assolutamente nulla.*

§ 52 *c*

Un tal concetto contraddittorio sta a base delle due prime antinomie che chiamo matematiche perchè s'occupano dell'addizione e della divisione di cose della stessa natura; con ciò mi spiego come avvenga che tanto la tesi che l'antitesi sieno, in tutt'e due, false.

Se parlo d'oggetti nello spazio e nel tempo non parlo di cose in sè, perchè di esse non so nulla, ma solo di cose nell'esperienza, cioè dell'esperienza come particolare specie di conoscenza degli oggetti, concessa solo all'uomo. Ciò ch'io penso nello spazio o nel tempo, non posso dire ch'esista in sè nello spazio o nel tempo anche senza questo mio pensiero; chè in tal modo contraddirei a me stesso, dato che spazio e tempo, assieme ai fenomeni che appaiono in essi, sono qualche cosa che non esiste in sè fuori delle mie rappresentazioni ma sono essi stessi soltanto modi di rappresentazione, e ch'è evidentemente contraddittorio il dire ch'un semplice modo di rappresentazione esista anche fuori della nostra rappresentazione. Dunque, gli oggetti dei sensi esistono soltanto nell'esperienza; il dar loro una propria esistenza per sè, anche senza o prima di questa, equivale ad immaginare che l'esperienza sia possibile anche senza esperienza, o prima di questa.

Ora, s'io domando della grandezza del mondo secondo spazio e tempo, per tutti i miei concetti è

altrettanto impossibile dire ch' esso è infinito, come ch' esso è finito. Poichè nè l' uno nè l' altro può essere contenuto nell' esperienza, non essendovi esperienza possibile nè d' uno spazio *infinito* o d' infinito tempo trascorso, nè del *limite* segnato al mondo da uno spazio vuoto o da un precedente tempo vuoto; queste sono soltanto Idee. Adunque questa grandezza del mondo, determinata nell' un modo o nell' altro, dovrebbe stare in lui indipendentemente da qualunque esperïenza. Ma ciò contraddice al concetto d' un mondo sensibile ch' è solo un insieme di fenomeni la cui esistenza e il cui collegamento si avverano solo nella rappresentazione, cioè nell' esperienza, poichè questa non è cosa in sè ma semplicemente modo di rappresentazione. Ne segue che, essendo il concetto d' un mondo sensibile esistente per sè, contradditorio in se stesso, la soluzione del problema, in causa della sua grandezza, sarà sempre falsa, sia che la si tenti positivamente, sia negativamente.

Lo stesso vale per la seconda antinomia che riguarda la divisione dei fenomeni. Questi sono pure rappresentazioni e le parti esistono soltanto nelle rappresentazioni di esse, e quindi nella divisione, cioè in un' esperienza possibile in cui esse siano date; e quella arriva soltanto fin dove arriva questa. Ammettere che un fenomeno, p. es. quello del corpo contenga, in sè, prima d' ogni esperienza, tutte le parti alle quali può giungere sempre soltanto l' esperienza possibile, significa dare esistenza propria, precedente a qualunque esperienza, ad un puro fenomeno che può esistere soltanto in questa, oppure dire ch' esistono semplici rappresentazioni prima che sorgano nella facoltà rappresentativa; e quest'è una contraddizione ch'esclude anche qualunque soluzione del problema male inteso, sia che vi si sostenga che i corpi constano in sè d' infinite parti, o d' un numero finito di parti semplici.

§ 53

Nella prima classe dell' antinomia (la matematica) la falsità della premessa consisteva in ciò

che cose contraddicentisi (cioè il fenomeno come cosa in sè) erano rappresentate come riunibili in un solo concetto. Per ciò che riguarda la seconda classe dell'antinomia (la dinamica), la falsità della premessa consisteva nel rappresentare come contraddicentisi cose passibili d'essere riunite; quindi, mentre nel primo caso tutt'e due le affermazioni opposte fra loro erano false, nel secondo esse, che per un puro equivoco vengono opposte l'una all'altra, possono essere ambedue vere.

Il nesso matematico premette l'omogeneità delle cose collegate (nel concetto di grandezza), il dinamico non l'esige affatto. Se si tratta della grandezza d'una cosa, tutte le parti devono essere omogenee tra di loro e rispetto al tutto; al contrario, nel nesso di causa ed effetto, ci può anche essere omogeneità, ma non è necessaria; poichè il concetto di causalità (col quale per mezzo di qualche cosa si pone un'altra cosa affatto diversa) per lo meno non lo esige.

Se gli oggetti del mondo sensibile fossero presi per cose in sè, e le leggi fisiche enunciate più su, per leggi delle cose in sè, la contraddizione sarebbe inevitabile. Se il soggetto della libertà fosse rappresentato al pari degli altri oggetti come semplice fenomeno, la contraddizione sarebbe ugualmente inevitabile, perchè la stessa cosa, a proposito dello stesso oggetto, nello stesso significato, sarebbe nello stesso tempo affermata e negata. Ma se la necessità si riferisce soltanto a fenomeni e la libertà soltanto a cose in sè, non sorge alcuna contraddizione se anche si accettino o ammettano tutt'e due le specie di causalità, per quanto possa essere difficile o impossibile rendere concepibile quella della seconda specie.

Nel fenomeno ogni effetto è un evento, qualche cosa che avviene nel tempo; deve precedergli, secondo la legge fisica universale, una determinazione della causalità della sua causa (uno stato di essa), cui quello segue secondo una legge costante. Ma questa determinazione della causa della causalità deve pure esser qualche cosa che *avviene;* la causa deve aver *principiato ad agire,*

altrimenti tra essa e l'effetto non si potrebbe pensare una successione di tempi. L'effetto sarebbe esistito sempre, come la causalità della causa. Anche la *determinazione* della causa *ad agire* dev'essere dunque sorta tra fenomeni, e quindi, al pari del suo effetto dev'essere un evento che a sua volta deve avere la sua causa, ecc.; perciò la necessità fisica dev'essere la condizione dalla quale sono determinate le cause efficenti. Se, al contrario, una proprietà di certe cause dei fenomeni dev'essere la libertà, essa, rispetto a quest'ultimi come fatti successi, dev'essere una facoltà di cominciarli da sè *(sponte)*, cioè senza che la stessa causalità della causa li possa cominciare e senza, perciò, aver bisogno di nessun altro motivo che ne determini il principio. In tal caso, però, la causa, secondo la sua causalità, non dovrebbe sottostare a determinazioni di tempo, *non* dovrebbe cioè essere *fenomeno*, dovrebb'essere considerata come cosa in sè e i suoi *effetti* soltanto come fenomeni (1). Ma se una tale influenza degli esseri intelligibili sui fenomeni può essere pensata senza contraddizione, a tutt'i nessi di causa ed effetto nel mondo sensibile sarà inerente una necessità fisica, a quella causa invece che non è a sua volta fenomeno (sebbene stia a base di esso) sarà riconosciuta

---

(1) L'idea di libertà ha luogo soltanto nel rapporto fra l'*intelligibile* come causa e il *fenomeno* come effetto. Perciò non possiamo attribuire libertà alla materia con riguardo all'incessante azione con cui essa riempie il suo spazio, sebbene quest'azione avvenga per un principio intimo. Così pure non possiamo trovar conveniente un concetto di libertà per esseri intelligibili puri, p. es.: dio in quanto la sua azione è immanente, perchè questa azione sebbene indipendente da ragioni esteriori determinanti, è tuttavia determinata nella sua ragione eterna, quindi nella *Natura* divina. Solamente quando, per mezzo d'una azione, *qualche cosa deve cominciare* e si deve coglierne l'effetto nella successione del tempo e perciò nel mondo sensibile (p. es. il principio del mondo), solo allora sorge la domanda se la causalità della causa debba anch'essa cominciare, oppure se la causa possa produrre un effetto senza che la causalità di lei incominci. Nel primo caso il concetto di questa causalità è un concetto di necessità fisica, nel secondo è un concetto di libertà. Da ciò il lettore vedrà che, interpretando la libertà come facoltà di cominciare da sè un evento, ho colto precisamente il concetto che costituisce il problema della metafisica.

libertà; e così natura e libertà possono essere attribuite senza contraddizione alla stessa cosa, ma considerata sotto diversi aspetti: una volta come fenomeno, l'altra come cosa in sè. Abbiamo in noi una facoltà che non solo sta in rapporto con le sue ragioni soggettivamente determinanti che sono le cause naturali delle sue azioni (ed è, in tanto, facoltà d'un essere ch'appartiene esso stesso ai fenomeni), ma che si riferisce anche a motivi oggettivi che sono pure idee, in quanto esse possono determinare questa facoltà; tale nesso è espresso con *dovere (sollen)*. Questa facoltà si chiama *ragione* e, se consideriamo un essere soltanto secondo questa ragione oggettivamente determinabile, non possiamo considerarlo un essere sensibile; la proprietà di cui si tratta è proprietà d'una cosa in sè, della quale non possiamo concepire la possibilità, cioè il *dovere* che ne determina l'attività e può esser causa d'atti i cui effetti sono fenomeni del mondo sensibile. La causalità, poi, della ragione rispetto agli effetti nel mondo sensibile sarebbe libertà, in quanto *moventi oggettivi*, che sono idee, vengono considerati come detérminanti rispetto ad essa. In tal caso la loro azione non dipenderebbe più da condizioni soggettive nè, quindi, di tempo, e neppur dalla legge fisica che serve a determinarla, poichè moventi oggettivi della ragione, partendo da principii e senz'influenza delle circostanze di tempo e di luogo, dànno universali norme alle azioni.

Le cose qui dette servono come esempio, per render più comprensibile il nostro problema, ma non appartengono necessariamente ad esso che dev'essere risolto per mezzo di puri concetti, indipendentemente da proprietà che troviamo nel mondo reale.

Posso dire senza contraddizione: tutte le azioni d'esseri ragionevoli in quanto sono fenomeni (possono cogliersi in una qualche esperienza), sottostanno alla necessità fisica; ma le stesse azioni soltanto rispetto al soggetto razionale e alla sua facoltà d'agire guidato dalla sola ragione, sono libere. Infatti, che cosa occorre per la necessità fisica? Null'altro che la determinabilità

d'ogni evento del mondo sensibile mediante leggi costanti, quindi un riferimento alla causa nel fenomeno, in cui però la cosa in sè che vi sta a fondamento e la causalità di questa rimangono ignote. Ma io dico: *la legge fisica permane* tanto se l'essere razionale sia, per mezzo della ragione e quindi di libertà, causa degli effetti nel mondo sensibile, quanto se non li determini partendo da principii della ragione. Nel primo caso il fatto avviene secondo norme il cui effetto nel fenomeno sarà sempre conforme a leggi costanti; nell'altro, se l'azione non avviene secondo principii della ragione, è sottoposta alle leggi empiriche del senso; nell'un caso e nell'altro gli effetti dipendono da cause costanti; e più di così non chiediamo per la necessità fisica, nè più che tanto conosciamo di lei. Ma nel primo caso la ragione è la causa di queste leggi fisiche ed è perciò libera, nel secondo gli effetti avvengono secondo le semplici leggi fisiche della sensibilità perchè la ragione non esercita nessuna influenza su di esso; ma perciò la natura non è a sua volta determinata dalla sensibilità (cosa impossibile) ed è quindi libera anche in questo caso. Adunque la libertà non impedisce la legge fisica dei fenomeni, come questa non è d'inciampo alla libertà dell'uso pratico della ragione ch'è congiunto a cose in sè come a suoi motivi determinanti.

In tal modo, dunque, è salvata la libertà pratica in cui la ragione ha causalità secondo principii oggettivi determinanti, senza nulla detrarre alla necessità fisica rispetto agli stessi effetti considerati come fenomeni. Ciò può servire di spiegazione anche per quello che avevamo da dire rispetto alla libertà trascendentale e al suo collegamento con la necessità fisica (considerato nello stesso soggetto, ma non sotto un solo e identico rispetto). Per ciò che riguarda quest'ultima, ogni principio d'attività d'un essere per cause oggettive, od ogni motivo determinante, è sempre un *primo* principio, sebbene quest'azione stessa nella serie dei fenomeni sia un principio subordinato cui deve precedere uno stato della causa, che la determina

e ch'è a sua volta determinato da altra causa di poco precedente. Sicchè senza cadere in contraddizione con leggi fisiche si potrà attribuire ad esseri ragionevoli o ad esseri in genere, in quanto la loro causalità si determina in essi come cose in sè, la facoltà di cominciare da sè una serie di stati. La relazione dell'azione con i principii oggettivi della ragione non è relazione di tempo: qui ciò che determina la causalità non precede, in ordine di tempo, l'azione; poichè questi motivi determinanti non rappresentano rapporti degli oggetti coi sensi (quindi non con cause nel fenomeno), ma cause determinanti come cose in sè che non sottostanno a condizioni di tempo. Così l'azione può esser considerata rispetto alla causalità della ragione come un primo principio, ma rispetto alla serie dei fenomeni soltanto come un principio subordinato; e, senz'alcuna contraddizione, in quel riguardo libera, in questo (essendo semplice fenomeno) soggetta alla necessità fisica.

La quarta antinomia si toglie di mezzo nello stesso modo come, nella terza, la contraddizione della ragione con se stessa. Poichè, se la *causa nel fenomeno* si distingue dalla *causa del fenomeno* solo in quanto può essere pensata *come cosa in sè*, possono sussistere una accanto all'altra le due affermazioni che non v'ha, in generale, una causa del mondo sensibile (secondo tali leggi di causalità) la cui esistenza sia per lo meno necessaria, e che questo mondo è, nonostante, congiunto con un essere necessario come con la sua causa (ma d'altra spece e sott'altra legge); l'incompatibilità di queste due proposizioni si basa soltanto sull'equivoco per cui si estende a cose in sè ciò che vale soltanto per i fenomeni e, in generale, si confondono le due cose in un solo concetto.

§ 54

Ecco esposta e risolta tutta l'antinomia in cui si trova inviluppata la ragione nell'applicazione dei suoi principii al mondo sensibile; e la sola espo-

sizione sarebbe già un servizio ragguardevole reso alla conoscenza della ragione umana, anche se per la soluzione di questo contrasto il lettore — avendo qui da combattere una naturale apparenza che solo recentemente gli è stata dimostrata tale e ch' egli finora ha sempre ritenuto vera — non sia del tutto sodisfatto. Perchè di tutto ciò una conseguenza è inevitabile: che, essendo assolutamente impossibile uscire da questo conflitto della ragione con se stessa finchè si prendono gli oggetti del mondo sensibile per cose in sè e non per ciò che sono realmente, cioè per semplici fenomeni, il lettore sarà costretto a reimprendere la deduzione d' ogni nostra conoscenza *a priori* e l' esame ch' io n'ho dato, per arrivare a una conclusione su questo punto. Più di così, per ora, non esigo; perchè se, occupandosi di ciò, egli avrà approfondito abbastanza col pensiero la natura della ragion pura, più tardi i concetti per mezzo dei quali soltanto è possibile la soluzione dell' antinomia della ragione gli saranno già famigliari; senza di che non potrei aspettarmi incondizionato consenso neppur dal più attento lettore.

§ 55

III. — *Idea teologica (Critica, pg. 571 e sgg.)*

La terza idea trascendentale che dà materia a quell' uso della ragione ch' è il più importante ma, se applicato solo speculativamente, eccessivo (trascendente) e appunto per questo dialettico, è l'Ideale della ragion pura. La ragione non parte qui, come nell' idea psicologica e nella cosmologica, dall' esperienza e non è spinta a mirare per mezzo della gradazion dei principii all' assoluta completezza della loro serie, ma se ne stacca affatto e, partendo dai semplici concetti di ciò che costituirebbe l' assoluta completezza d' una cosa in generale, e quindi per mezzo dell' idea d' un essere primitivo straordinariamente perfetto, scende alla determinazione della possibilità e quindi anche della realtà di tutte le altre cose. Perciò qui si può distinguere più fa-

cilmente che nei casi precedenti il semplice presupposto d'un essere (che, se non nella serie dell'esperienze, pure è pensato con riguardo all'esperienza, per la concepibilità del nesso, per l'ordine, per l'unità di lei), cioè *l'idea*, dal concetto intellettivo. Perciò poteva facilmente esser messa sotto gli occhi l'apparenza dialettica che deriva dal fatto che teniamo le condizioni soggettive del nostro pensiero per condizioni oggettive delle cose stesse, e un'ipotesi necessaria per la sodisfazione della nostra ragione, per dogma. A proposito delle pretensioni della teoria trascendentale non ho altro da ricordare, essendo ciò che la critica dice a questo proposito comprensibile chiaro e decisivo.

Nota generale alle idee trascendentali

§ 56

Gli oggetti che ci son dati dall'esperienza per molti rispetti ci sono inconcepibili, e molti problemi cui ci conduce la legge fisica, se son portati a un certo grado, ma sempre secondo certe leggi, non possono affatto essere risolti, p. es. quello dell'attrazione della materia. Ma se abbandoniamo completamente la natura, o se nel progredire de' suoi nessi superiamo ogni possibile esperienza e quindi ci addentriamo in pure idee, non possiamo dire che l'oggetto c'è inconcepibile e che la natura delle cose ci pone dei problemi insolubili; poichè in tal caso non abbiamo più che fare con la natura o, in generale, con oggetti dati, ma solo con concetti ch'hanno origine soltanto nella nostra ragione e con puri esseri del pensiero rispetto ai quali tutti i problemi che nascono dal concetto di essi devono poter essere risolti; chè la ragione può e deve sempre rendere pieno conto del suo procedere (1). Siccome le idee psicologiche,

(1) Perciò acutamente dice nei suoi Aforismi §§ 728 e 729 il signor Platner: « Se la ragione è un criterio, non vi può essere concetto inconcepibile alla ragione umana ». — « Solo nel reale c'è inconcepibilità. Qui l'incon-

cosmologiche e teologiche sono concetti razionali puri che non possono esser dati in alcuna esperienza, così i problemi che la ragione ci pone nel loro riguardo non ci sono suggeriti dagli oggetti ma da semplici massime della ragione per la sua propria sodisfazione, e devono tutt' insieme ricevere risposta sufficente; ciò s' ottiene anche mostrando ch' essi sono principii destinati a portare le nostre conoscenze intellettive a perfetta chiarezza completezza e unità sintetiche, e come tali valgono soltanto per l' esperienza, ma per essa *tutta*. Ma sebbene una totalità assoluta dell'esperienza sia impossibile, tuttavia l' idea d' una totalità della conoscenza secondo principii è, in generale, ciò solo che può procurarle una particolar spece d' unità, quella d'un sistema, senza la quale la nostra conoscenza è frammentaria e non può essere utilizzata per lo scopo supremo (ch' è soltanto il sistema di tutti gli scopi); qui intendo non solo lo scopo pratico ma anche lo scopo supremo dell' uso speculativo della ragione.

Adunque le idee trascendentali esprimono la destinazione propria della ragione: quella d' un principio dell'unità sistematica dell'attività intellettiva. Ma se si considera quest' unità del modo di conoscenza come inerente all' oggetto della conoscenza, se si tiene in conto di *costitutiva* lei ch' è veramente soltanto *regolativa* e ci si persuade che per mezzo di quest' idee si può allargare la propria conoscenza a tutte l' esperienze possibili, quindi in modo trascendente, siccome essa serve solo a portare il più possibile vicino alla completezza l' esperienza, cioè a non limitarne in alcun modo il progresso, con ciò che non può appartenere all'espe-

---

cepibilità deriva dall' insufficenza delle idee acquistate ». Par dunque paradossale, e non c'è invece da meravigliarsene, il dire che in natura molte cose ci sono incomprensibili (p. es. la facoltà generatrice) mentre se saliamo più su ancora, addirittura al di sopra della natura, tutto ci ridiventa comprensibile; in quel caso abbandoniamo affatto gli oggetti che ci possono esser dati e ci occupiamo soltanto d'idee nelle quali possiamo benissimo comprendere la legge che per mezzo loro la ragione prescrive all'intelletto per il suo uso sperimentale, legge ch' è un suo proprio prodotto.

rienza, così quest'è un semplice equivoco nel giudicare il vero compito della nostra ragione e dei suoi principii, ed una dialettica che in parte turba l'uso empirico della ragione, in parte mette la ragione in disaccordo con se stessa.

CONCLUSIONE

Sulla determinazione dei limiti della ragione pura

§ 57

Dopo le chiarissime prove che abbiamo dato più su sarebbe da sciocchi sperar di conoscere d'un oggetto più di quanto appartiene all'esperienza possibile di lui, o pretendere d'arrivare anche alla minima conoscenza d'una cosa che ammettiamo non sia oggetto d'esperienza possibile, per determinare dalle sue qualità intrinseche, com'ella sia in sè. Come vogliamo fare questa determinazione se tempo luogo e tutt'i concetti intellettivi, e molto di più quelli ottenuti per intuizione empirica o *percezione* nel mondo sensibile, non hanno nè possono avere altro uso che quello di render possibile l'esperienza, e se, ammettendo anche nei concetti intellettivi puri questa condizione, essi non determinano più alcun oggetto e, in generale, non hanno più alcun'importanza?

Ma, d'altra parte, sarebbe sciocchezza anche maggiore non voler ammettere le cose in sè, o ritenere la nostra esperienza l'unica maniera di conoscere le cose, e quindi la nostra intuizione nello spazio e nel tempo l'unica intuizione possibile, o voler spacciare il nostro intelletto dialettico per il prototipo di tutti gli intelletti possibili e quindi voler far passare i principii della possibilità dell'esperienza per condizioni generali delle cose in sè.

I nostri principii che limitano l'uso della ragione alla sola esperienza possibile, potrebbero perciò alla loro volta diventare *trascendenti* e spacciare i limiti della nostra ragione per limiti della possibilità delle cose stesse — ad esempio di ciò possono servire i dialoghi di Hume —, se una critica

accurata non sorvegliasse i confini della nostra ragione anche rispetto al suo uso empirico e non mettesse un termine alle sue pretensioni. Lo scetticismo è nato, fin dal primo principio, dalla metafisica e dalla sua dialettica tumultuosa. Da prima esso poteva benissimo, a tutto favore dell'uso sperimentale della ragione, spacciar per nullo od ingannevole tutto ciò che trascende questo; ma a poco a poco, come ci s'accorse che proprio gli stessi principii *a priori* di cui ci si serve per l'esperienza, inosservati e, pareva, con gli stessi diritti, portavano più avanti di là dove arriva l'esperienza, s'incominciò a dubitare anche dei principii sperimentali. Poco male, perchè l'intelletto sano vi sosterrà sempre i suoi diritti; ma ne risultò una particolare confusione nella scienza che non può determinare fin dove ci si può fidare della ragione, e perchè fino a quel punto e non oltre. A questa confusione non si può rimediare che con una determinazione dei limiti della nostra ragione, determinazione formale e fatta secondo principii; così si potrà anche evitare qualunque ricaduta per il futuro.

È vero: al di là d'ogni esperienza possibile non possiamo dare alcun concetto determinato di ciò che siano le cose in sè. Tuttavia non siamo così liberi dall'obbligo di ricercarle, da astenercene del tutto; l'esperienza non sodisfa mai pienamente la ragione; nel rispondere ai problemi essa ci respinge sempre più indietro, e ci lascia insodisfatti per ciò che riguarda la loro completa soluzione, come ognuno può aver visto a sufficenza dalla dialettica della ragion pura, che appunto perciò ha il suo fondamento soggettivo. Chi può sopportare che, dalla natura della nostra anima arriviamo fino alla chiara coscienza dell'oggetto e, insieme, alla persuasione che i suoi fenomeni non possono spiegarsi *materialisticamente*, senza domandare che cosa veramente sia l'anima e, se nessun concetto empirico è sufficente a rispondere, senz'accettare, per questo solo riguardo, un concetto della ragione (d'un essere materiale semplice) anche se non possiamo dimostrarne affatto la realtà oggettiva? Chi

può accontentarsi della semplice conoscenza empirica in tutt'i problemi cosmologici della durata e grandezza del mondo, della libertà o necessità fisica, se, da qualunque parte la prendiamo, ogni risposta data secondo leggi empiriche genera sempre un nuovo problema che a sua volta richiede risposta, e in tal modo dimostra chiaramente l'insufficenza di tutte le spece di spiegazione fisica a sodisfare la ragione? E infine — data la casualità e dipendenza di tutto ciò ch'egli può ammettere o pensare secondo principii sperimentali — chi non vede l'impossibilità di fermarsi a questi principii e chi, nonostante tutt'i divieti di perdersi in idee trascendenti, non si sente spinto per forza a cercare — al di là di tutt'i concetti ch'egli può giustificare con l'esperienza — pace e sodisfazione nel concetto d'un essere in sè, secondo possibilità, che può non essere ammesso, ma non può essere confutato, perchè riguarda un puro essere della ragione, mentre senza di esso la ragione rimarrebbe sempre insodisfatta?

Limite (in esseri che hanno estensione) premette sempre uno spazio che sta fuori d'un certo altro spazio determinato e lo racchiude; i confini non hanno a loro volta bisogno di questo, ma sono semplici negazioni che colpiscono una quantità in quanto non abbia completezza assoluta. Ma la nostra ragione vede, in certo modo, intorno a sè uno spazio per la conoscenza delle cose in sè, sebbene di queste non possa mai avere concetti determinati e quella sia limitata soltanto ai fenomeni.

Finchè la conoscenza della ragione è omogenea non se ne possono pensare limiti determinati. Nella matematica e nella fisica la ragione umana riconosce, è vero, barriere ma non limiti, cioè riconosce che c'è qualche cosa fuori di lei cui non potrà mai arrivare, ma non ch'essa stessa nel suo progresso interiore sarà mai compiuta. L'allargamento delle conoscenze in matematica, e la possibilità di sempre nuove scoperte, va all'infinito; e così pure la scoperta di nuove proprietà fisiche, di nuove forze e leggi in grazia d'esperienze continuate e del loro collegamento per mezzo della ragione.

Tuttavia qui si devono ammettere barriere, poichè la matematica si riferisce soltanto a *fenomeni*, e ciò che non può essere oggetto dell' intuizione sensibile, come i concetti della metafisica e della morale, sta affatto fuori della sua sfera, nè ci si può mai arrivare per suo mezzo; vero è, però, che neppur essa ne ha alcun bisogno. Non v'è dunque progresso continuato e avvicinamento a queste scienze e, quasi quasi, un punto o una linea di contatto. La fisica non ci farà mai conoscere l'intimo delle cose, ciò che non è fenomeno ma che può tuttavia servire come principio supremo di spiegazione dei fenomeni; ma essa neppur ne abbisogna per le sue spiegazioni fisiche e anzi, anche se un tal mezzo le fosse offerto (p. es. l'influenza d'esseri immateriali), essa lo dovrebbe respingere e non introdurlo affatto nel processo delle sue spiegazioni ch'essa deve sempre fondare soltanto su ciò che, come oggetto dei sensi, può appartenere all'esperienza, e secondo le leggi di questa può esser collegato con le nostre percezioni reali.

Ma la metafisica, nei tentativi dialettici della ragione pura (non arbitrari o temerari ma voluti dalla natura della ragione stessa) ci porta a dei limiti e le idee trascendentali, appunto perchè non se ne può fare a meno, e non si vogliono mai lasciar realizzare, servono non solo a mostrarci i reali confini dell'uso puro dell'intelletto, ma anche la maniera di determinarli; ed ecco appunto lo scopo e l'utilità di questa disposizione naturale della nostra ragione, che ha partorito, figlia prediletta, la metafisica; la sua nascita, come ogni altra al mondo, non deve attribuirsi al caso, ma ad un germe originario saggiamente organizzato a grandi scopi. Poichè la metafisica, forse più che qualunque altra scienza, è posta in noi dalla natura stessa secondo i suoi principii, e non può affatto esser considerata prodotto d'una scelta arbitraria o allargamento casuale del processo delle esperienze (dalle quali è affatto distinta).

La ragione, con tutt'i suoi concetti e le leggi dell'intelletto che le bastano per l'uso empirico

e quindi dentro il mondo sensibile, non vi trova alcuna sodisfazione, perchè i problemi che le si ripresentano sempre, all'infinito, le tolgono ogni speranza d'arrivare alla loro completa soluzione. Le idee trascendentali che hanno di mira tale completa soluzione, sono appunto questi problemi della ragione. Essa vede chiaramente che il mondo sensibile non può contenere questa completezza, e tanto meno, quindi, tutt'i concetti che servono semplicemente all'intelligenza di quello, come: spazio, tempo e tutto ciò di cui abbiamo parlato sotto il nome di concetti intellettivi puri. Il mondo sensibile non è che una catena di fenomeni collegati secondo leggi universali; non ha, quindi, esistenza a sè, non è la cosa in sè e si riferisce necessariamente a ciò che contiene il principio di questo fenomeno, ad esseri che possono essere conosciuti non solo come fenomeni ma come cose in sè. Soltanto con la conoscenza di questi la ragione può sperare di veder una buona volta sodisfatta la sua aspirazione alla completezza nel processo dal condizionato alle sue condizioni.

Più su (§§ 33 e 34) abbiamo mostrato i limiti della ragione rispetto a qualunque conoscenza di puri esseri intelligibili; ora, poichè le idee trascendentali ci rendono necessario procedere, nonostante, fino ad essi e ci hanno condotto quasi fino al contatto dello spazio pieno (esperienza) col vuoto (noùmeno, di cui non possiamo sapere nulla), possiamo anche determinare i limiti della ragione pura. In tutt'i limiti c'è qualche cosa di positivo (p. es. la superfice è limite dello spazio corporale ed è essa stessa uno spazio; la linea è uno spazio ch'è limite della superfice, il punto è limite della linea ma è pur sempre un luogo nello spazio), mentre, al contrario, le barriere contengono pure negazioni. Le barriere di cui s'è parlato nei paragrafi precedenti non sono più sufficenti dopo che s'è trovato che c'è qualche cosa al di là di esse (sebbene non possiamo mai conoscere che sia, in sè, tale cosa). Ora sorge il problema: come si comporta la nostra ragione in questo collegamento di ciò che conosciamo con ciò che non

conosciamo, e che non potremo neppur conoscere mai? Qui si tratta d'un vero nesso tra cosa conosciuta e cosa affatto sconosciuta (e che rimarrà sempre tale); e anche se, in esso, la cosa sconosciuta non dovesse diventare per nulla più conosciuta — nè, in realtà, si può sperarlo, — tuttavia il concetto di questo nesso deve poter essere reso determinato e chiaro.

Or dunque dobbiamo pensare un essere immateriale, un mondo intelligibile, e un supremo tra gli esseri (tutti puri noùmeni), perchè la ragione trova soltanto in questi, come cose in sè, quella completezza e sodisfazione che non può sperar di trovare mai nella deduzione dei fenomeni dai loro principii omogenei, e perchè quelli si riferiscono veramente a qualche cosa di diverso da loro (e quindi affatto eterogeneo) dato che i fenomeni suppongono sempre una cosa in sè e ne sono, quindi, gl'indici, sia che la si conosca più da vicino o no.

Ora, poichè non possiamo mai conoscere questi esseri intelligibili per ciò ch'essi sono in sè, cioè determinatamente, e tuttavia dobbiamo ammetterli nel rapporto col mondo sensibile e congiungerli con questo per mezzo della ragione, potremo almeno pensare questo collegamento per mezzo di tali concetti, ch'esprimano la loro relazione col mondo sensibile. Poichè se pensiamo l'essere intelligibile soltanto per mezzo di concetti intellettivi puri, non pensiamo in realtà nulla di determinato, quindi il nostro concetto è senza importanza; se lo pensiamo per mezzo di proprietà tolte dal mondo sensibile, esso non è più essere intelligibile, è pensato come un qualunque fenomeno e appartiene al mondo sensibile. Vogliamo prendere un esempio dal concetto dell'essere supremo.

Il concetto *deistico* è un concetto razionale assolutamente puro, che però rappresenta soltanto una cosa che contiene tutte le realtà senza poterne determinare una sola, perchè l'esempio dovrebbe esser tolto dal mondo sensibile; nel qual caso avrei a che fare con un oggetto dei sensi, non con qualche cosa di assolutamente eterogeneo che non

può esser oggetto dei sensi. Gli attribuirei, p. es., intelletto; ma io non ho concetto d'altro intelletto se non di quello ch'è come il mio, cioè tale che per mezzo dei sensi gli debbano esser pôrte le intuizioni ch'esso poi si dà da fare per sottoporre alle regole dell'unità della coscienza. In tal caso gli elementi del mio concetto starebbero sempre nel fenomeno; ma, appunto dell'insufficenza dei fenomeni fui costretto ad andare, al di là di essi, al concetto d'un essere del tutto indipendente da fenomeni o unito ad essi come a condizioni della sua determinazione. Ma se separo l'intelletto dal senso per ottenere un intelletto puro, non mi rimane più che la semplice forma del pensiero, senz'intuizione, per mezzo della quale soltanto non posso conoscere nulla di determinato, quindi nessun oggetto. A tale fine dovrei pensare un altro intelletto che intuisse gli oggetti, di cui però non ho il minimo concetto perchè l'intelletto umano è discorsivo e può conoscere solo per mezzo di concetti generali. Lo stesso mi accade se attribuisco volontà all'essere supremo; ho questo concetto soltanto togliendolo dalla mia esperienza interna, in fondo alla quale sta però la dipendenza della mia contentezza da oggetti della cui esistenza abbiamo bisogno: quindi, sensibilità; cosa che contrasta col concetto puro dell'essere supremo.

Le obiezioni di Hume contro il deismo sono deboli e colpiscono sempre soltanto le prove, ma non mai il principio dell'affermazione deistica. Ma rispetto al Teismo che si deve formare da una più precisa determinazione del nostro concetto dell'essere supremo, lì soltanto trascendentale, esse sono molto forti e, una volta formato questo concetto, in certi casi (in realtà, in tutt'i casi comuni), sono inconfutabili. Hume si attiene sempre all'asserzione che, col puro concetto d'un essere primitivo cui attribuiamo soltanto predicati ontologici (eternità, onnipresenza, onnipotenza) non possiamo pensare nulla di determinato, ma che vi si devono aggiungere delle proprietà che dànno un concetto *in concreto;* che non basta dire ch'esso è causa, ma

che si deve dire di che natura è la sua causalità, se per intelletto o per volontà. E qui cominciano i suoi attacchi contro la cosa stessa, cioè il Teismo, mentre prima egli aveva distrutto soltanto le prove del deismo, cosa non troppo pericolosa. I suoi argomenti pericolosi si riferiscono tutti all'antropomorfismo ch'egli ritiene sia inseparabile dal Teismo e lo metta in contraddizione con se stesso; ma, se lo si trascura, cade anche il Teismo e rimane soltanto un deismo di cui non si può far nulla e che non può esser usato come fondamento della religione e della morale. Se quest'inevitabilità dell'antropomorfismo fosse certa, quali che fossero le prove dell'esistenza d'un essere supremo, e fossero tutte ammesse, tuttavia il concetto di quest'essere non potrebbe mai venir determinato da noi senza gettarci in contraddizioni.

Se colleghiamo col precetto d'evitare tutt'i giudizi trascendenti della ragion pura, quello, apparentemente contraddittorio, di risalire fino a concetti che stanno fuori del campo dell'uso immanente (empirico), ci accorgiamo ch'essi possono coesistere, ma solo al confine d'ogni uso legittimo della ragione: questo appartiene tanto al campo dell'esperienza che a quello degli esseri del pensiero. E insieme impariamo come quelle idee tanto notevoli servano solamente alla determinazione dei confini della ragione umana: cioè da un lato a non estendere sconfinatamente la conoscenza sperimentale sì che non ci rimanga altro da conoscere che il puro mondo, dall'altro a non voler uscire dai confini dell'esperienza e giudicare le cose al di là di quelli come cose in sè.

Ma noi ci fermiamo a questi limiti se limitiamo il nostro giudizio alla sola relazione che il mondo può avere con un essere il cui concetto stesso sta fuori d'ogni conoscenza di cui siamo capaci entro il mondo. Poichè in tal caso non attribuiamo all'essere supremo nessuna di quelle proprietà *in sè* per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti dell'esperienza, e con ciò evitiamo l'antropomorfismo *dogmatico;* le attribuiamo per ciò al rapporto di lui col mondo, e ci permettiamo un antropomor-

fismo *simbolico* che, in realtà, riguarda solo la lingua e non l'oggetto.

Se dico: « dobbiamo considerare il mondo opera d'un intelletto e d'una volontà supremi », in realtà dico semplicemente questo: « lo stesso rapporto che passa tra un orologio, una nave, un reggimento e l'orologiaio, il costruttore navale, il comandante, passa tra il mondo sensibile (o tutto ciò che forma il fondamento di quest'insieme di fenomeni) e l'Ignoto, ch'io in tal modo conosco non per ciò ch'esso è in sè, ma per ciò ch'esso è per me, rispetto al mondo di cui sono una parte.

§ 58

Una tal conoscenza è la conoscenza *per analogia*, la quale non è, come generalmente s'interpreta la parola, una somiglianza imperfetta di due cose, ma è la perfetta somiglianza di due rapporti tra cose affatto dissimili (1). In grazia di quest'analogia ci rimane un concetto dell'essere supremo sufficentemente determinato *per noi*, sebbene abbiamo ommesso tutto ciò che poteva *determinarlo senz'altro* ed *in sè;* lo determiniamo rispetto al mondo e quindi a noi, e più di così nemmeno ci occorre. Gli attacchi diretti da Hume contro co-

---

(1) Così c'è un'analogia tra il rapporto giuridico delle azioni umane e il rapporto meccanico delle forze motrici: non posso mai fare una cosa ad un altro senza dargli il diritto di fare a me la stessa cosa, sotto le stesse condizioni; così pure nessun corpo può agire con la sua forza motrice su d'un altro senza con ciò far sì che questo reagisca su di lui nella stessa misura. Qui, diritto e forze motrici sono cose affatto dissimili, e pure nel loro rapporto c'è piena somiglianza. Per mezzo d'una tale analogia posso, perciò, dare un concetto di relazioni di cose che mi sono ignote. P. es.: la cura della felicità dei figliuoli (= a) sta all'amore dei genitori (= b), come la felicità del genere umano (= c) sta alla cosa ignota in dio (= x) che chiamiamo amore; non perchè esso abbia la minima somiglianza con un'inclinazione umana, ma perchè possiamo rassomigliare il suo rapporto col mondo a quello delle cose del mondo tra di loro. Ma il concetto di relazione non è qui che una semplice categoria, e precisamente è il concetto di causa che non ha che vedere con la sensibilità.

loro che vogliono determinare assolutamente questo concetto, pur togliendo i materiali a far ciò da sè e dal mondo, non ci colpiscono; nè egli può obiettarci che non ci rimane nulla se dal concetto dell'essere supremo ci si tolga l'antropomorfismo oggettivo.

Solo da principio (come fa anche Hume nei suoi Dialoghi, nella persona di Filone contro Cleante) ci si concede come ipotesi necessaria il concetto *deistico* dell'essere originario, in cui quest'essere è pensato coi soli predicati ontologici: sostanza, causa, ecc.; *ciò si deve fare* perchè la ragione spinta, nel mondo sensibile, da semplici condizioni che alla loro volta sono sempre condizionate, senza di ciò non può essere sodisfatta; *e si può anche fare* comodamente senz'incappare nell'antropomorfismo che riferisce predicati presi dal mondo sensibile ad un essere dal mondo affatto diverso, mentre quei predicati sono pure categorie che non dànno, è vero, un concetto determinato, ma appunto perciò non ne dànno uno limitato dalle condizioni della sensibilità. Se ciò si concede, nulla può impedire d'attribuire a quest'essere una *causalità per mezzo della ragione* rispetto al mondo, e di passare così al Teismo senz'essere costretti ad attribuirgli questa ragione in sè come proprietà a lui inerente. Poichè *prima di tutto* quest'è l'unica via possibile per portare al più alto grado rispetto ad ogni possibile esperienza l'uso della ragione completamente d'accordo con se stessa nel mondo sensibile, pur ammettendo una ragione suprema come causa di tutti i nessi nel mondo: un tal principio le dev'essere completamente favorevole e non può mai danneggiarla nel suo uso empirico; *in secondo luogo* la ragione non è riferita come proprietà all'essere primitivo in sè, ma soltanto *alla relazione* di questo col mondo sensibile; e così è completamente evitato l'antropomorfismo. Qui si considera soltanto *la causa* della razionalità che s'incontra da per tutto nel mondo e s'attribuisce ragione all'essere supremo in quanto contiene il principio di questa razionalità del mondo, ma solo per analogia,

cioè in quanto quest'espressione indica soltanto la relazione che la causa suprema a noi ignota ha col mondo, per determinarvi ogni cosa secondo la più alta razionalità. In tal modo si evita di servirci della proprietà della ragione per pensare Dio; ma pensiamo invece il mondo in quel modo ch'è necessario per avere la maggior possibile razionalità rispetto a quello, secondo un principio.

Con ciò ammettiamo di non poter indagare e neppur pensare *in modo determinato* l'essere supremo secondo ciò ch'esso è in sè, e questo ci trattiene dall'uso trascendentale, secondo i concetti che abbiamo dalla ragione come causa agente (per mezzo della volontà), per determinare la natura divina per mezzo di proprietà che son pur sempre tolte dalla natura umana, e dal perderci in concetti grossolani o chimerici; ma d'altra parte ci evita anche di soffocare la contemplazione del mondo (secondo i nostri concetti della ragione umana che ci riportano a Dio) con modi iperfisici di spiegarla, e di distoglierla dal suo vero scopo per cui essa dev'essere studio della natura per mezzo della ragione, non audace derivazione dei suoi fenomeni da una ragione suprema. L'espressione conveniente ai nostri deboli concetti sarà: « noi pensiamo il mondo come se, quanto all'esistenza e alla sua determinazione interna, derivasse da una ragione suprema »; e con ciò in parte riconosciamo la proprietà propria al mondo stesso, senza pretendere di determinare in sè quella della sua causa, in parte mettiamo *nella relazione* della causa suprema col mondo il principio di questa proprietà (razionalità nel mondo), senza trovare il mondo di per sè sufficiente a ciò (1).

---

(1) Dirò: la causalità della causa suprema è, rispetto al mondo, ciò che la ragione umana rispetto alle sue opere d'arte. Con ciò la natura della causa suprema mi rimane ignota: paragono soltanto il suo effetto a me ignoto (l'ordinamento del mondo) e la di lui regolarità rispetto alla ragione, con gli effetti a me noti della ragione umana; perciò chiamo quella una ragione senza perciò attribuirle come proprietà precisamente ciò che intendo sotto questo nome rispetto all'uomo, o una qualch'altra cosa a me nota.

Adunque le difficoltà che sembrano opporsi al Teismo spariscono se si collega col principio di Hume di non spingere dogmaticamente l'uso della ragione oltre il campo d'ogni possibile esperienza, un altro principio da Hume affatto trascurato, cioè quello di non considerare il campo dell'esperienza possibile per quello che, agli occhi della nostra ragione, limita se stesso. Quí, dunque, critica della ragion pura significa la vera via di mezzo tra il dogmatismo che Hume combatteva e lo scetticismo ch'egli voleva introdurre contro di quello ; una via di mezzo, ma diversa dalle altre che si consiglia di fissarsi quasi meccanicamente (prendendo un po' dall'uno un po' dall'altro) e che non giovano a nessuno ; una via che si può esattamente determinare secondo principii.

§ 59

Al principio di questa nota mi sono servito dell'immagine del *limite* per stabilire i confini della ragione nell'uso assegnatole. Il mondo sensibile contiene puri fenomeni che non sono cose in sè ; queste, noùmeni, devono quindi essere ammesse dall'intelletto appunto perchè esso riconosce gli oggetti dell'esperienza per semplici fenomeni. Nella nostra ragione sono compresi gli uni e gli altri ; e sorge la domanda : come procede la ragione per limitare l'intelletto rispetto ai due campi ? L'esperienza, che contiene tutto ciò ch'appartiene al mondo sensibile, non limita se stessa : essa arriva sempre e soltanto da un condizionato ad un altro condizionato. Ciò ch'essa ha da limitare deve stare completamente al di fuori di lei, e quest'è il campo dei puri esseri intelligibili. Ma quest'è per noi spazio vuoto, in quanto si riferisce alla *determinazione* della natura di questi esseri intelligibili ; nè, se si tratta di concetti dogmaticamente determinati, possiamo uscire dal campo dell'esperienza possibile. Ma siccome un limite è esso stesso qualcosa di positivo, che appartiene tanto a ciò che sta dentro di esso quanto allo

spazio che sta attorno a un dato insieme, così esso è una reale conoscenza positiva di cui la ragione è partecipe solo perchè s' allarga fino a questo limite, ma senza tentar di passare di là da questo poichè vi trova uno spazio vuoto dove può, sì, pensare forme per le cose ma non le cose stesse. Ma la limitazione del campo dell' esperienza per mezzo di qualche cosa che le è ignoto, è tuttavia una conoscenza che rimane ancora alla ragione (sotto questo punto di vista); per mezzo di essa la ragione non rimane rinchiusa dentro il mondo sensibile, nè vaga fuori di esso, ma, come si conviene ad una conoscenza del limite, si limita alla relazione tra ciò che sta fuori di esso e ciò che vi è contenuto.

La teologia naturale è uno di tali concetti, che sta al limite della ragione umana la quale si vede costretta a risalire all' idea d' un essere supremo (e, dal punto di vista pratico, anche a quella d' un mondo intelligibile), non per determinare qualche cosa rispetto a questo puro essere intelligibile e quindi fuori del mondo sensibile, ma per guidare tutto il suo proprio uso dentro di esso secondo principii della maggior possibile unità (tanto teorica che pratica), e a questo scopo servirsi del rapporto tra essa unità e una ragione indipendente come causa di tutti questi collegamenti; senza però in tal modo *inventare* semplicemente un essere, ma, poichè al di fuori del mondo sensibile si deve necessariamente trovare qualche cosa che solo la ragione pura può pensare, in tal modo, per analogia, determinandolo.

Così rimane ferma la nostra osservazione precedente, ch' è il risultato di tutta la critica: « la ragione con tutt' i suoi principii *a priori* non c' insegna mai più che i semplici oggetti d' un' esperienza possibile, e di questi oggetti non più di ciò che può esser conosciuto nell' esperienza ». Ma questa limitazione non impedisce ch' essa ci conduca fino al *limite* oggettivo dell' esperienza, cioè alla relazione che non è a sua volta oggetto dell' esperienza, ma che dev' essere il principio supremo di tutte, senza insegnarci nulla di questo

principio in sè ma solo di esso rispetto al suo uso completo e volto ai più alti fini nel campo dell'esperienza possibile. E quest'è tutta l'utilità che se ne può ragionevolmente desiderare e di cui s'ha ragione d'essere contenti.

§ 60

Così abbiamo esposto esaurientemente, secondo la sua possibilità soggettiva, la metafisica com'è realmente data per *disposizione naturale* della ragione umana, proprio in quello ch'è lo scopo essenziale della sua elaborazione. Se, frattanto, abbiamo trovato che quest'uso soltanto fisico d'una tal disposizione della nostra ragione, se non è una disciplina di questa, possibile soltanto per mezzo della critica scientifica, tuttavia la frena e le pone delle barriere, la inviluppa in ragionamenti *dialettici* trascendenti in parte solo apparenti in parte a dirittura contraddicentisi; e se, oltre a ciò, ci accorgiamo che questa metafisica cavillosa non serve affatto alla conoscenza fisica ma le è anzi a dirittura dannosa, allora rimane pur sempre degno d'essere indagato il problema di trovare i *fini naturali* cui può essere indirizzata questa disposizione della nostra ragione a concetti trascendentali; perchè tutto ciò ch'è nella natura dev'essere originariamente indirizzato ad uno scopo utile.

Questa ricerca è, in realtà, pericolosa; confesso anche che ciò che ne so dire — ciò solo che anche qui mi può essere permesso — è pura congettura, come tutto ciò che riguarda i fini supremi della natura; il problema, infatti, riguarda non il valore oggettivo di giudizi metafisici ma la disposizione naturale ad essi, e sta per ciò fuori del campo della metafisica, nell'antropologia.

Se considero tutte le idee trascendentali il cui insieme costituisce il compito vero e proprio della ragion naturale pura — compito che la costringe ad abbandonare la semplice contemplazione della natura, a sollevarsi al di sopra d'ogni esperien-

za possibile e a realizzare in questo sforzo la cosa (scienza o sofisma) che si chiama metafisica, — credo d'accorgermi che questa disposizione naturale miri a liberare il nostro concetto dai legami dell'esperienza e dalle barriere della semplice contemplazione della natura, almeno fino al punto ch'esso veda davanti a sè un campo aperto che contenga solo oggetti per la ragion pura cui nessuna sensibilità possa cogliere. Ciò avviene non perchè ce ne occupiamo speculativamente (non troviamo terreno dove prender piede) ma perchè possano raggiungere l'universalità certi principii pratici i quali, se non trovassero davanti a sè un tale spazio per la loro necessaria aspettazione e speranza, non potrebbero estendersi fino a quell'universalità di cui la ragione ha imprescindibile bisogno nel rispetto morale.

E qui trovo che l'idea psicologica, per quanto poco io possa vedere per suo mezzo della natura dell'anima umana pura e posta al di sopra di qualunque concetto sperimentale, tuttavia mi dimostra chiaramente per lo meno l'insufficenza di tali concetti e quindi mi distoglie dal materialismo come da concetto psicologico che non serve ad alcuna spiegazione della natura e che oltre a ciò, nei riguardi pratici, restringe il campo della ragione. Così le idee cosmologiche con la visibile insufficenza d'ogni possibile esperienza fisica a sodisfare la natura nella sua legittima curiosità, servono a distoglierci dal naturalismo che vuole spacciare la natura per sufficente a se stessa. Nel mondo sensibile ogni necessità fisica è sempre condizionata poichè presuppone sempre una dipendenza delle cose da altre cose, e la necessità incondizionata deve cercarsi solo nell'unità d'una causa diversa dal mondo sensibile, mentre la causalità di lei, se fosse puramente natura, non potrebbe mai rendere concepibile l'esistenza del contingente come sua conseguenza; perciò la ragione per mezzo dell'idea *teologica* si libera dal fatalismo tanto d'una ceca necessità fisica nei nessi della natura stessa, senza primo principio, quanto nella causalità di questo principio stesso, e ci porta al concetto d'una

causa per libertà e quindi d'un' intelligenza suprema. Così le idee trascendentali, se non ad istruirci positivamente, servono a toglier di mezzo le affermazioni del *materialismo*, del *naturalismo* e del *fanatismo*, affermazioni audaci e tali da restringere il campo della ragione; e servono anche a dare in tal modo nuovo posto alle idee morali fuori dal campo della speculazione; e questo, mi sembra, spiegherebbe in certo modo quella disposizione naturale.

L'utilità pratica che può avere una scienza puramente speculativa sta fuori dei confini di questa, può quindi esser considerata soltanto come uno scolio e, come tutti gli scoli, non appartiene alla scienza come parte di essa. Tuttavia questa relazione sta almeno dentro i limiti della filosofia, particolarmente di quella ch' attinge alle pure fonti della ragione, dove l' uso speculativo di questa nella metafisica deve necessariamente avere unità con l' uso pratico nella morale. Perciò l' inevitabile dialettica della ragion pura, considerata in una metafisica come disposizione naturale, merita d' essere spiegata non solo come apparenza che dev' essere tolta via ma anche come *istituzione naturale;* questo lavoro, però, come straordinario, non può assegnarsi ragionevolmente alla metafisica vera e propria.

Per un secondo scolio, ma più affine al contenuto della metafisica, dovrebb'essere tenuta presente la soluzione dei problemi che nella Critica vanno da pg. 647 a pg. 668, perchè vi si espongono certi principii razionali che determinano *a priori* l' ordine fisico o più tosto l' intelletto che, coll' esperienza, ne deve ricercare le leggi. Queste sembrano essere costitutive e normative rispetto all' esperienza, perchè provengono dalla sola ragione che non può essere considerata, come l' intelletto, principio d' esperienza possibile. Se quest' accordo si basi sul fatto che, come la natura non è inerente in sè ai fenomeni o alla loro fonte, la sensibilità, ma si coglie solo nel rapporto di quest' ultima con l' intelletto, così a quest' intelletto la piena unità dell' uso rispetto ad un' intera esperienza possibile

(in un sistema) spetti solo con riguardo alla ragione, e quindi anche l'esperienza sia sottoposta alla legislazione di questa, — tutto ciò può essere più profondamente indagato da coloro che vogliono esaminare la natura della ragione anche fuori del suo uso nella metafisica, per fino nei principii generali atti a rendere sistematica una storia naturale in genere; infatti ho mostrato, sì, nel mio scritto l'importanza di quest'indagine, ma non ho tentato di compierla (1).

E finisco così la risoluzione analitica del problema principale ch'io stesso avevo posto: Com'è possibile una metafisica in genere? e la finisco essendo risalito da ciò in cui il suo uso, almeno nelle conseguenze, c'è realmente dato, fino ai principii della sua possibilità.

SOLUZIONE DEL PROBLEMA GENERALE DEI PROLEGOMENI

Com'è possibile la metafisica come scienza?

La metafisica come disposizione naturale della ragione è reale, ma di per se stessa (com'ha dimostrato la soluzione analitica del terzo problema fondamentale) è dialettica e ingannevole. Volerne dunque derivare i principii e nel loro uso voler seguire l'apparenza naturale, sì, ma nondimeno falsa, non può produrre mai scienza ma soltanto vana arte dialettica, in cui una scuola potrà aver dei vantaggi sull'altra, ma non potrà conquistar mai un successo giustificato e duraturo.

---

(1) È stato mio costante proposito nella Critica di non trascurar nulla che potesse portare a completezza l'indagine sulla natura della ragion pura, per quanto in fondo si celasse. Libero a chiunque, poi, di spingere le sue indagini quanto lontano egli vuole, purchè gli sia stato indicato quali indagini siano ancora da compiere; chè è naturale aspettarsi ciò da chi s'è proposto di misurare tutt'intero questo campo per abbandonarlo poi a chi più tardi lo coltiverà e lo suddividerà. A questi abbozzi appartengono i due scolii che difficilmente raccomanderei ai dilettanti in causa della loro aridità e che perciò sono stati posti solo per gl'intendenti.

Perchè possa pretendere, come scienza, non di persuadere fallacemente con le parole ma d'insegnare e convincere, una critica della ragione deve presentare in un sistema completo tutta la provvista dei concetti *a priori*, la loro suddivisione secondo la diversa origine (sensibilità, intelletto, ragione), una tabella completa di essi e l'analisi loro con tutto ciò che se ne può dedurre, ma sopra tutto la possibilità della conoscenza sintetica *a priori* per mezzo della deduzione di questi concetti, i principii del loro uso e in fine anche i limiti di esso. La critica, dunque, contiene in sè tutto il piano bene esaminato e vagliato — ed anche tutt'i mezzi d'esecuzione, onde si può costituire la metafisica come scienza; per altre vie e con altri mezzi è impossibile. Qui dunque non si tratta di sapere come sia possibile questa cosa, ma solamente come la si possa fare, come si possa volgere dei buoni cervelli via dal lavoro errato e infruttuoso ch'hanno fatto finora, ad uno infallibile, e come la loro associazione possa essere indirizzata nel miglior modo al fine comune.

Questo è sicuro: chi ha assaggiato una volta la Critica prende per sempre a schifo tutte le ciance dogmatiche di cui prima s'era accontentato per necessità, perchè la sua ragione aveva bisogno di qualche cosa e non trovava nulla di meglio pel suo sostentamento. La Critica sta alla solita metafisica scolastica come la *chimica all'alchimia* e *l'astronomia all'astrologia*. Garantisco che nessuno che abbia esaminato e capito i principii della Critica anche soltanto in questi Prolegomeni ritornerà mai a quella vecchia e sofistica scienza d'apparenza; che anzi guarderà con un certo piacere ad una metafisica che d'ora in poi è in suo pieno potere, che non ha bisogno di scoperte preparatorie e che sola può dare all'intelletto sodisfacimento durevole. Perchè un privilegio su cui la metafisica, sola fra tutte le scienze, può contare è questo: che può essere compiuta e posta in condizioni durevoli, perchè non può più cambiarsi nè è suscettibile d'accrescimento per nuove scoperte. Infatti, qui la ragione ha le fonti della sua

conoscenza non negli oggetti e nella loro intuizione, ma in se stessa; e se essa ha esposto determinatamente, completamente e senz' equivoco i principii fondamentali della sua facoltà, non rimane altra cosa che la ragione pura potrebbe conoscere *a priori*, anzi a dirittura non altro ch' essa potrebbe chiedere. La sicura prospettiva d' un sapere tanto determinato e compiuto ha in sè un fascino speciale, anche se si prescinda da ogni utilità (della quale parlerò più oltre).

Ogn' arte falsa, ogni vana sapienza deve fare il suo tempo, ma finisce per rovinarsi da sè; il momento in cui più fiorisce è, insieme, il momento della sua decadenza. Che per la metafisica questo momento sia arrivato dimostra lo stato a cui è discesa presso tutt' i popoli colti, nonostante tutto lo zelo con cui si coltivano le scienze d' ogni spece. L' antica organizzazione degli studi universitarii ne conserva ancora l' ombra, un' unica Accademia delle scienze induce ancora di tempo in tempo, offrendo dei premi, a farvi l' una o l' altra ricerca, ma la metafisica non è posta più tra le scienze fondamentali; e si può perfino supporre che un uomo di spirito cui si volesse chiamare grande metafisico, difficilmente accetterebbe questa lode piena di buone intenzioni ma punto ambita.

Ma sebbene il tempo della decadenza d' ogni metafisica dogmatica sia indubitabilmente giunto, manca ancora parecchio perchè si possa dire spuntato il giorno della sua rinascita per mezzo d' una fondamentale e completa critica della ragione. Ogni passaggio da una tendenza all' opposta avviene attraverso un periodo d' indifferenza ch' è il momento più pericoloso per un autore ma, mi sembra, il più favorevole per la scienza. Perchè, se lo spirito di parte è spento per la completa dissoluzione dei legami precedenti, gli animi sono nella miglior disposizione per dare ascolto a poco a poco a proposte di collegamento secondo nuovi piani.

Se dico che spero questi Prolegomeni susciteranno nuove ricerche nel campo della critica e daranno un oggetto nuovo e molto promettente allo spirito generale della filosofia cui pare manchi

nutrimento nella parte speculativa, posso già prevedere che qualcuno, messo di malumore e noiato per le vie spinose per cui l'ho condotto nella Critica, mi chiederà su che io fondi questa speranza. Rispondo: *sull' irresistibile legge della necessità.*

È così poco probabile che lo spirito dell'uomo finisca per rinunciare completamente alle ricerche metafisiche, com'è poco probabile che per non respirare aria impura rinunciamo a dirittura a respirare. Ci sarà sempre al mondo e, che più importa, presso ciascuno (particolarmente presso coloro che pensano) una metafisica che in mancanza d'una regola generale ognuno potrà fabbricarsi a modo suo. Ciò che finora s'è chiamato metafisica non può sodisfare alcun cervello che pensi; però rinunciarvi del tutto è pure impossibile: si deve quindi *tentare* o, se già esiste, *rivedere* e sottoporre ad un esame generale una critica della ragion pura; altrimenti non c'è mezzo di rimediare a quest'urgente bisogno ch'è qualche cosa di più che semplice desiderio di sapere.

Da quando m'occupo di critica, dopo finito di leggere un libro di contenuto metafisico, che m'abbia divertito e istruito per la determinatezza dei suoi concetti, la varietà, l'ordine e il facile modo d'esporre, non posso mai a meno di domandarmi: *quest' autore, ha fatto progredire la metafisica anche d'un solo passo?*

Chiedo venia a quei dotti i cui scritti per altri rispetti m'hanno giovato ed hanno sempre cooperato allo sviluppo delle forze dell'animo, ma devo confessare che nè i loro nè i miei deboli tentativi (ai quali tuttavia l'amor proprio dà la preferenza) ho potuto trovare abbiano fatto avanzare in nulla la scienza; e ciò avviene per la naturalissima ragione che la scienza non esisteva ancora e che non può essere messa insieme pezzo per pezzo, ma che il suo nocciolo dev'essere interamente preformato nella critica. Ma, per evitare ogni equivoco dopo ciò che s'è detto, bisogna ricordare che col trattamento analitico dei concetti si giova moltissimo all'intelletto, mentre la scienza (della metafisica) non n'è portata avanti d'un passo, perchè

quelle analisi dei concetti non sono che i materiali da cui appena si deve costruire la scienza. Così si può analizzare e determinare finchè si voglia il concetto di sostanza e accidente: è ottima preparazione per un futuro uso; ma se non posso dimostrare che in tutto ciò che è la sostanza permane e solo gli accidenti mutano, da tutta quell' analisi la scienza non è stata fatta progredire d' un passo. Ora, la metafisica non ha potuto dimostrare validamente *a priori* nè questo principio, nè il principio della ragion sufficente, nè, tanto meno, alcun altro più complesso appartenente, p. es., alla dottrina delle anime o alla cosmologia, nè, in genere, alcun principio sintetico: quindi con tutta quell' analisi non s' è fatto, non s' è conchiuso, non s' è progredito in nulla e, dopo tanto chiasso, la scienza è ancora dov' era ai tempi d' Aristotile, quantunque i lavori preliminari, (purchè si fosse trovato il filo che conduce alle conoscenze sintetiche), siano stati condotti in modo incontestabilmente superiore a quello d' un tempo.

Se qualcuno si crede offeso da ciò, può infirmare l' accusa purchè indichi un solo principio sintetico appartenente alla metafisica, ch' egli si offra di dimostrare dogmaticamente *a priori;* perchè solo quando avrà fatto ciò ammetterò ch' egli abbia realmente fatto progredire la scienza, anche se questo principio fosse già sufficentemente provato dall' esperienza comune. Non v' ha esigenza più modesta e più giusta; e nel caso (infallibilmente certo) ch' essa non sia sodisfatta, non v' ha più giusta affermazione di questa: « la metafisica come scienza finora non è esistita ».

Due sole cose devo proibire severamente nel caso che la sfida sia accettata: in primo luogo il giochetto della *verisimiglianza* e dell' ipotesi, che si conviene così poco alla metafisica come alla geometria; in secondo luogo la decisione per mezzo della bacchetta magica del cosiddetto *buon senso*, che non batte tutti ma si dirige a seconda delle qualità personali.

Perciò che riguarda la prima non v' è cosa più assurda che voler fondare i propri giudizi in meta-

fisica — in una filosofia secondo ragion pura — sulla verisimiglianza e sulla congettura. Tutto ciò che dev' essere conosciuto *a priori*, appunto per questo è dato come apoditticamente certo e deve quindi essere provato in tal modo. Con altrettanta ragione si potrebbe voler fondare su congetture una geometria o un' aritmetica; poichè il *calcolus probabilium* di quest' ultima contiene non probabili ma sicurissimi giudizi sul grado di possibilità di certi casi in determinate condizioni uniformi, che, nella somma di tutt' i casi possibili devono infallibilmente avvenire secondo la regola, sebbene questa non sia sufficentemente determinata rispetto ad ogni singolo caso. Soltanto nella fisica empirica sono ammissibili le ipotesi (per mezzo dell' induzione e dell' analogia), ma in modo che almeno la possibilità della cosa congetturata debba essere assolutamente certa.

Anche peggio, se possibile, è *fare appello al buon senso* se si tratta di concetti e principii non in quanto devono valere rispetto all' esperienza, ma in quanto vogliono esser fatti passare come valevoli anche fuori delle condizioni dell' esperienza. Perchè, che cos' è il *buon senso?* È *l' intelletto volgare* in quanto giudica rettamente. E che cos' è l'intelletto volgare? È la facoltà della conoscenza e dell' uso delle regole *in concreto*, a differenza dell' *intelletto speculativo* ch' è facoltà della conoscenza delle regole *in abstracto*. Così l' intelletto volgare potrà, sì, capire la regola che « tutto ciò ch' avviene è determinato dalle sue cause », ma non potrà mai intenderla così in generale. Esige perciò un esempio tolto dall' esperienza; e quando sente che ciò non significa altro che quello ch' egli ha sempre pensato quando gli si rompeva un vetro della finestra o gli spariva da casa un oggetto, allora capisce il principio e anche l' ammette. Il senso comune, quindi, non ha uso se non in quanto può vedere le sue norme (sebbene queste gli aderiscano *a priori)* confermate dall' esperienza; quindi il vederle *a priori* e indipendentemente dall' esperienza è proprio dell' intelletto speculativo e sta affatto fuori della visuale dell'intelletto volgare. Ma

la metafisica ha da fare soltanto con quest'ultima spece di conoscenza, ed è certamente cattivo segno per il buon senso richiamarsi a quel garante che qui non ha alcuna autorità e che si tiene in assai poco conto, a meno che non ci si trovi nella difficoltà e non si sappia trovar consiglio nè aiuto nella speculazione.

È una via di scampo comune, di cui sogliono servirsi questi falsi amici del buon senso (che all'occasione lo lodano, ma più spesso lo disprezzano), dicendo: « Ci devono essere, infine, alcuni principii immediatamente certi, di cui non solo non occorre dare alcuna prova, ma nemmeno, in genere, rendere alcun conto, perchè altrimenti non si arriverebbe mai ad una fine con le ragioni dei propri giudizi; ma a riprova di questa facoltà non possono addurre mai (all'infuori dal principio di contraddizione, che però non è sufficente a dimostrare la verità di giudizi sintetici) altra cosa indubitabile da poter immediatamente attribuire al senso comune, che non sieno proposizioni matematiche: p. es. che due per due fa quattro o che tra due punti non si può tracciare che una retta ecc. Ma questi giudizi differiscono fondamentalmente da quelli della metafisica; infatti, in matematica posso fare col mio stesso pensiero (costruire) ciò che per mezzo d'un concetto mi rappresento come possibile: ai primi due aggiungo gli altri due e faccio io stesso il numero quattro, oppure traccio col pensiero ogni sorta di linee da un punto ad un altro e ne posso tracciare una sola che sia simile a sè in tutte le sue parti (tanto uguali che ineguali). Però, nonostante tutta la forza del mio pensiero, non posso trarre dal concetto d'una cosa quello d'un'altra cosa la cui esistenza sia necessariamente collegata alla prima, ma devo chiamare a consiglio l'esperienza; e sebbene il mio intelletto mi porga *a priori* (ma sempre con riguardo ad una possibile esperienza) il concetto d'un tale nesso (della causalità), tuttavia non posso rappresentarlo *a priori* nell'intuizione come i concetti della matematica, e in tal modo mostrarne la possibilità; invece, questo

concetto, insieme ai principii della sua applicazione, se dev' essere valido *a priori* (cosa necessaria nella metafisica) ha sempre bisogno d' una giustificazione e deduzione della sua possibilità, perchè altrimenti non si sa più dove esso abbia valore e se possa usarsi solo nell' esperienza o anche fuori di questa. Nella metafisica, scienza speculativa della ragion pura, non si può dunque richiamarsi mai al buon senso; si può farlo, invece, quando s'è costretti a rinunciare in certi casi ad ogni conoscenza speculativa pura, ch' è sempre un sapere, e quindi anche alla metafisica stessa ed ai suoi insegnamenti, e si trova che è possibile soltanto una fede ragionevole, sufficente per i nostri bisogni e fors' anche più salutare che il sapere stesso. In tal caso l' aspetto della cosa è affatto mutato. La metafisica dev' essere scienza non solo nell' insieme ma anche in tutte le sue parti, se no, non è null' affatto, perchè come speculazione della ragion pura deve mantenersi nelle conoscenze universali. Fuori di questa, verisimiglianza e buon senso possono, sì, avere un loro uso utile e giustificato, ma sempre secondo principii propri la cui importanza dipende sempre dal rapporto con la pratica.

Ecco ciò che mi ritengo autorizzato ad esigere per la possibilità d' una metafisica come scienza.

APPENDICE

Su ciò che si può fare per realizzare la metafisica come scienza

Siccome tutte le vie che si sono tentate finora non hanno raggiunto questo scopo nè, a meno che non vi si faccia precedere una critica della ragion pura, lo potranno raggiungere mai, non mi pare eccessivo pretendere di sottoporre ad un esame preciso ed accurato la prova che ora ne abbiamo sott' occhio; a meno che non si ritenga miglior consiglio rinunciare ad ogni aspirazione alla me-

tafisica, nel qual caso non c'è nulla da obiettare. Se si considera il corso delle cose com' è in realtà e non come dovrebb' essere, si hanno due spece di giudizi: *il giudizio che precede l' indagine*, che nel nostro caso è quello in cui il lettore, partendo dalla sua metafisica, dà un giudizio sulla Critica della ragion pura (che ne deve appena esaminare la possibilità), e *il giudizio che segue all' esame*, in cui il lettore può mettere per qualche tempo da parte le conseguenze che derivano dalle sue indagini critiche e che potrebbero cozzare abbastanza violentemente contro la metafisica ch' egli generalmente accetta, — ed esaminare prima di tutto i principii da cui quelle conseguenze sono dedotte. Se ciò che la metafisica generale insegna fosse incontestabilmente certo (come nella geometria), avrebbe valore la prima maniera di giudicare; poichè, se le deduzioni da certi principii contrastano con verità acquisite, quei principii son falsi e sono da rigettarsi senz' ulteriore esame. Ma se non avviene che la metafisica abbia una provvista di principii (sintetici) incontestabilmente sicuri) e anzi avviene che una gran parte, altrettanto appariscenti che i migliori tra essi, sieno in contraddizione fra loro nelle conseguenze, e che sia assolutamente impossibile trovare in essi un criterio sicuro della verità di principii (sintetici) metafisici propriamente detti, — in tal caso non può usarsi il precedente modo di giudicare, ma l' esame dei principii della critica deve precedere ogni giudizio sul loro valore.

SAGGIO D' UN GIUDIZIO SULLA CRITICA PRECEDENTE ALL' ESAME

Un tal giudizio si trova nel Giornale dei dotti di Göttingen, del 19 gennaio 1782, III parte del supplemento, pg. 40 e sgg.

Se un autore che conosce bene il suo argomento ed ha fatto il possibile per mettere nell' esecuzione

tutta la sua riflessione, cade nelle mani d'un recensore che, per parte sua, sia abbastanza acuto per cogliere i momenti su cui veramente si fonda il valore o il demerito d'un'opera, che non s'attacca alle parole ma va alle cose e non si limita a considerare ed esaminare i principii dai quali l'autore è partito, la severità del giudizio potrà dispiacere a quest'ultimo, ma il pubblico vi è indifferente perchè ci guadagna ; e l'autore stesso dovrebbe esserne contento perchè gli si offre occasione di rettificare o di chiarire le sue affermazioni esaminate da un conoscitore, sicchè, se in fondo crede d'aver ragione potrà toglier di mezzo in tempo la pietra con cui fu colpito e che, in seguito, potrebbe recar danno all'opera.

Il mio recensore mi mette in tutt'altra condizione. Pare ch'egli non intenda affatto di che veramente si tratta nelle ricerche di cui, bene o male, mi sono occupato ; e, sia colpa dell'impazienza di meditare una lunga opera, o del malumore per la minacciata riforma d'una scienza in cui credeva d'aver messo in chiaro ogni cosa già da lungo tempo, o, cosa che mi dispiace di supporre, d'un concetto troppo limitato, sì che per esso non possa mai elevarsi col pensiero al di sopra della sua metafisica scolastica, — sta il fatto ch'egli snocciola impetuosamente una lunga serie d'affermazioni nelle quali, senza conoscerne le premesse, non si può capire nulla, sparge qua e là il suo biasimo di cui il lettore vede tanto poco le ragioni quanto poco comprende i principii contro i quali è diretto, e non può quindi recare alcun utile al pubblico per le notizie che dà e alcun danno a me nel giudizio degli intendenti. Perciò avrei trascurato completamente questa critica se non mi dèsse occasione ad alcune spiegazioni che potranno preservare in qualche caso i lettori di questi Prolegomeni da false interpretazioni.

Il recensore per mettersi in un punto di vista da cui poter presentare tutta l'opera più facilmente in modo sfavorevole all'autore, senza doversi egli affaticare con una speciale ricerca, comincia e finisce dicendo : « quest'opera è un si-

stema d' idealismo trascendentale » (egli dice: « superiore » (1)).

Quando lessi queste parole compresi subito che razza di recensione sarebbe scappata fuori; su per giù come se qualcuno che non avesse mai sentito parlare di geometria, trovato un trattato d' Euclide e pregato di dare il suo giudizio, avendo notato nello sfogliarlo molte figure, dicesse: « l' opera è una guida sistematica al disegno; l'autore si serve d' una lingua speciale per dare delle norme oscure e incomprensibili che alla fine de' conti non concludono più di quanto ognuno può vedere con un po' di colpo d' occhio naturale ».

Fra tanto, vediamo che spece d' idealismo sia questo ch' è sparso in tutta la mia opera, sebbene non sia affatto l' anima del sistema.

Il principio fondamentale di tutti i veri idealisti, dalla scuola eleatica al vescovo Berkeley, è contenuto in questa formula: « la conoscenza acquisita per mezzo dei sensi e dell' esperienza non è che pura apparenza e solo nelle idee dell'intelletto e della ragione puri c' è verità ».

Il principio che regge e determina il mio idealismo è, invece: « Ogni conoscenza di cose derivata dal solo intelletto puro o dalla sola ragion pura non è che semplice apparenza; e solo nell' esperienza è verità ».

Ma questo è proprio il contrario dell' idealismo vero e proprio; come ho fatto, dunque, a servirmi di quest' espressione in un senso assolutamente opposto? e come ha fatto il recensore a vedercelo da per tutto?

La soluzione di questa difficoltà si fonda su

---

(1) Superiore no, perdio. Le alte torri e i grandi metafisici loro simili — intorno a quelle c' è di solito molto vento — non fanno per me. Il mio posto è nel fecondo bathos dell' esperienza e la parola « trascendentale » (che ho tante volte spiegato e che il recensore non ha compreso) non indica qualche cosa che sta fuori d' ogni esperienza, ma ciò che la precede *(a priori)* e ch' è destinato soltanto a render possibile la conoscenza sperimentale. Se questi concetti sorpassano l' esperienza il loro uso si chiama trascendente e va distinto dall' uso immanente, cioè limitato all' esperienza. Tutti gli equivoci di tal genere sono stati previsti sufficentemente; ma il recensore ha avuto il suo tornaconto ad equivocare.

qualche cosa che si sarebbe potuta vedere facilmente dall' insieme dell' opera, se si fosse voluto. Spazio e tempo con tutto ciò che contengono non sono le cose o le loro proprietà in sè, ma appartengono ai fenomeni di queste; fin qui sono d' accordo con quegl' idealisti. Ma questi, e tra essi specialmente Berkeley, consideravano lo spazio una semplice rappresentazione empirica, che, al pari dei fenomeni in esso, potesse essere conosciuto assieme con tutte le sue determinazioni solo per mezzo dell' esperienza o percezione; io, al contrario, dimostro che lo spazio (ed anche il tempo di cui Berkeley non si curò) insieme a tutte le sue determinazioni può essere conosciuto da noi *a priori*, poichè esso, al pari del tempo, è in noi prima di qualunque percezione o esperienza come forma pura della nostra sensibilità, e rende possibile ogni intuizione di questa e quindi anche tutt' i fenomeni. Ne segue che, fondandosi la verità su leggi universali e necessarie come su suoi criteri l' esperienza per Berkeley non può contenere criteri di verità, perchè nulla fu posto da lui come fondamento *a priori* ai fenomeni di questa; ne seguirebbe pure ch' essa non è che un' apparenza; per noi, invece, spazio e tempo (insieme con concetti intellettivi puri) prescrivono *a priori* la legge ad ogni esperienza possibile; cosa che ci offre insieme un criterio sicuro per distinguere in essa la verità dall' apparenza (1).

Il mio cosiddetto idealismo (propriamente: critico) è, dunque, d' un genere tutto particolare perchè abbatte l' idealismo comune, e per mezzo suo tutte le conoscenze *a priori*, perfino quelle della geometria, ricevono per la prima volta realtà og-

(1) Il vero e proprio idealismo ha sempre uno scopo trascendente e non può averne altro; il mio, invece, serve solo ad intendere la possibilità della nostra conoscenza *a priori* di oggetti dell' esperienza, problema che finora non soltanto non è stato risolto, ma neppure è stato posto. Con ciò cade tutto l' idealismo fantastico che conclude sempre (come si può vedere già in Platone) dalle nostre conoscenze *a priori* (perfino da quelle della geometria) ad un' altra intuizione (precisamente: l' intellettuale) che non quella dei sensi; perchè nessuno sognava che anche i sensi potessero intuire a priori.

gettiva; la quale, senza questa mia provata idealità dello spazio e del tempo, non potrebbe essere sostenuta nemmeno dai più convinti realisti. Dato questo stato di cose, per evitare ogni equivoco desideravo di poter chiamare diversamente questo mio concetto; ma cambiarlo del tutto non sarà certamente possibile. Mi sia dunque concesso di chiamarlo da ora in poi, come già prima s'è fatto, idealismo formale, per distinguerlo dal dogmatico di *Berkeley* e dallo scettico di *Cartesio*.

Non trovo altro di notevole nella critica di questo libro. L'autore di questa giudica affatto *en gros*, modo di fare molto prudente perchè in tal modo non dimostra ciò che sa e ciò che non sa: un solo esauriente giudizio *en détail* — se, com'era naturale, avesse riguardato il problema fondamentale — avrebbe rivelato forse il mio errore, forse anche la misura della profondità del recensore in questo genere di ricerche. E non fu una cattiva idea — per toglier fin da principio qualunque velleità di leggere il libro a quei lettori che sono abituati a farsi un concetto dei libri dalle recensioni dei giornali — quella di riferire tutti d'un fiato, l'un dopo l'altro, una serie di principii che, staccati dalle loro riprove e dalle spiegazioni (specialmente opposti come sono a qualsiasi metafisica scolastica) dovevano necessariamente parere assurdi, mettere così alla prova la pazienza del lettore fino a provocarne il disgusto, e poi, dopo avermi fatto conoscere l'alto principio che « apparenza costante è realtà, » conchiudere con quest'aspra ma paterna lezione: « A che la lotta contro il linguaggio comunemente accettato? A che e donde la distinzione idealistica? » — giudizio che finisce per ridurre tutto ciò che v'ha di particolare nel mio libro, che prima doveva essere metafisico-eretico, ad una semplice innovazione linguistica; e che dimostra chiaramente che il mio presunto giudice non ha capito nulla del libro e, per di più, non ha capito bene se stesso (1).

---

(1) Il recensore combatte per lo più con la sua ombra. Se io contrappongo la verità dell'esperienza al sogno, egli non pensa affatto che qui si

Però il recensore parla come chi abbia conoscenze importanti, superiori, ch' egli però tenga ancora nascoste: per me, in questi ultimi tempi non sono venuto a conoscenza di nulla, nel campo della metafisica, che potrebbe giustificare il suo tono. Ma egli ha assolutamente torto di nascondere al mondo le sue scoperte, perchè senza dubbio per molti altri come per me tra tutte le belle cose che da lungo tempo si sono scritte su quest' argomento non ce n' è una che abbia fatto progredire la scienza anche d' un solo dito. Preparar nuove definizioni, fornire di nuove grucce prove zoppicanti, aggiungere nuovi cenci alla Metafisica e tagliarli su un nuovo modello, sono cose che si fanno, ma il mondo non le richiede. Il mondo è sazio d' affermazioni metafisiche; ora si vuole la possibilità di questa scienza, si vogliono le fonti da cui si possa derivarne la certezza, e criterii sicuri per distinguere l' apparenza dialettica della ragion pura dalla verità. Il recensore deve aver la chiave di tutto ciò, altrimenti non avrebbe mai parlato in tono così alto.

Ma mi viene il sospetto che l' idea d' una simile necessità della scienza non gli sia mai balenata alla mente, altrimenti avrebbe rivolto il suo giudizio da questa parte e, in cosa di tanta importanza, anche un tentativo fallito si sarebbe imposto alla sua attenzione. Se le cose stanno così, siamo d' accordo. Si sprofondi quanto gli pare nel pensiero della sua metafisica, nessuno potrà impedirnelo; soltanto, di ciò che sta fuori della metafisica, della fonte sua che si trova nella ragione, egli non può giudicare. E che il mio sospetto non sia infondato si dimostra col fatto ch' egli non dice

---

tratta solo del *somnium obiective sumptum* di Wolf, ch' è soltanto formale e in cui non si tiene alcun conto della differenza tra dormire e vegliare, nè se ne poteva tenere in una filosofia trascendentale. Del resto, egli chiama la mia deduzione delle categorie e la tabella dei principii fondamentali dell' intelletto « principii di logica e d' ontologia generalmente conosciuti, espressi in forma idealistica ». Su questo punto basterà che il lettore riguardi i Prolegomeni perchè si persuada che non si poteva pronunciare giudizio più miserevole e anche storicamente più inesatto.

parola della metafisica della conoscenza sintetica *a priori* che costituiva il vero e proprio problema, dalla cui soluzione dipende il destino della metafisica e che formava l'oggetto al quale unicamente era indirizzata la mia Critica (come, ora, questi Prolegomeni). L'idealismo in cui egli incappò e al quale si attaccò, era stato assunto nella dottrina soltanto come l'unico mezzo per risolvere quel problema (sebbene anche altre ragioni lo giustificassero); e qui egli avrebbe dovuto dimostrare o che quel problema non ha l'importanza ch'io gli attribuivo (e gli attribuisco anche nei Prolegomeni), che non può essere risolto affatto col mio concetto dei fenomeni, oppure anche che può essere risolto meglio in altra maniera; ma di tutto ciò nella recensione non trovo parola. Il recensore, dunque, non comprese nulla della mia opera e forse neppure dello spirito e dell'essenza della metafisica stessa; a meno che, come preferisco supporre, nella fretta del recensire, sdegnato per le difficoltà incontrate per dover procedere fra tanti ostacoli, non abbia gettato una luce sfavorevole sull'opera che gli stava dinanzi e se la sia resa incomprensibile nei suoi tratti fondamentali.

Un giornale d'erudizione, per quanto abbia scelto con gran cura i suoi collaboratori, è ancora ben lontano da poter mantenere nel campo della metafisica il suo buon nome, per il resto ben meritato. Le altre scienze e conoscenze hanno la loro unità di misura; la matematica l'ha in se stessa, la storia e la teologia l'hanno nei libri profani e nei sacri, la fisica e la medicina nella matematica e nell'esperienza, la giurisprudenza nei libri della legge, e perfino le arti del gusto nei modelli antichi. Ma per giudicare quella cosa che si chiama metafisica, il termine di paragone deve ancora trovarsi; io ho fatto un tentativo per determinarlo insieme col suo uso. Che fare dunque, finchè non sia trovato, quando si devono giudicare scritti di tal natura? Se sono di genere dogmatico si proceda come si vuole: in quel campo nessuno farà a lungo da maestro agli altri senza che sorga un altro che gli renda la pariglia; ma se sono di genere critico, e

critico non rispetto ad altre opere ma alla ragione stessa — cosicchè l'unità di misura del giudizio non debba considerarsi già data ma appena si debba cercare — allora obiezioni e biasimo possono essere ammessi, ma ci dev'essere sotto uno spirito d'accomodamento, perchè il bisogno è comune e la mancanza di conoscenza rende impossibile un' autorità definitiva.

Ma per ricollegare questa mia difesa all' interesse della comune filosofia, faccio una prova decisiva per il modo come tutte le ricerche metafisiche devono essere indirizzate al loro scopo comune. È precisamente ciò che i matematici hanno fatto per dimostrare a gara i pregi dei loro metodi, è una sfida al mio recensore: dimostri egli, a modo suo ma come si conviene, con motivi *a priori*, uno solo dei principii ch' egli sostiene essere veramente metafisici, cioè sintetici, e conosciuti *a priori* per mezzo di concetti ; ma sia uno dei più indispensabili, come p. es. il principio della persistenza della sostanza o della necessaria determinazione degli avvenimenti per mezzo delle loro cause. S' egli non può farlo (silenzio vale confessione) devo ammettere che, essendo la metafisica, senz' apodittica certezza dei principii di tal genere, ridotta a nulla, in una critica della ragion pura deve prima di tutto essere messa in sodo la possibilità o meno di essa ; qui è costretto o ad ammettere che i miei principii di critica sono giusti, o a dimostrare la loro invalidità. Ma siccome prevedo già che per quanto finora si sia adagiato con gran sicurezza sulla certezza dei suoi principii, tuttavia, trattandosi d' una prova seria, in tutto il campo della metafisica non ne troverà uno col quale poter presentarsi arditamente, voglio accordargli la condizione più favorevole che possa desiderarsi in una gara ; voglio liberarlo dall' *onus probandi* e assumerlo sopra di me.

In questi Prolegomeni, e nella mia Critica a pgg. 426-461 si trovano otto principii i quali a due a due si contraddicono fra loro, ma ognuno dei quali appartiene necessariamente alla metafisica che o deve accettarlo o confutarlo (sebbene non ce ne

sia uno che a suo tempo non sia stato ammesso da qualche filosofo). Ora, egli ha libertà di scegliere uno di questi otto principii a piacere, di accettarlo senza la prova che gli condono, (sia uno solo perchè il perder tempo servirà così poco a lui come a me); e quindi attacchi la mia prova del contrario. S'io posso, nonostante, salvare anche quest'uno e dimostrare in tal modo che, secondo principii che ogni metafisica dogmatica deve necessariamente ammettere, si può con altrettanta chiarezza dimostrare proprio il principio contrario a quello da lui assunto, è dimostrato con ciò che nella metafisica c'è un errore ereditario che non può essere spiegato e tanto meno tolto di mezzo se non si risale al luogo d'origine di quella, alla ragion pura stessa; così la mia critica dev'essere accettata o se ne deve sostituire una migliore, quindi la si deve per lo meno studiare; per ora, è questa l'unica cosa che voglio. Se, invece, non posso salvare la mia prova, allora dalla parte del mio avversario sta un principio sintetico *a priori* derivato da principii dogmatici, la mia accusa contro la metafisica comune era perciò ingiusta, ed io son pronto a riconoscere giustificato il suo biasimo contro la mia Critica (sebbene la conseguenza non sarebbe affatto questa). Ma per far ciò sarebbe necessario, mi pare, ch'*egli uscisse dall'incognito*, perchè non mi nascondo che altrimenti ci sarebbe da temere che, invece d'uno solo, fossi onorato o tempestato di molti problemi del genere, da parte d'innominati e non chiamati avversarii.

PROPOSTA D'UN ESAME DELLA CRITICA CUI PUÒ SEGUIRE IL GIUDIZIO

Io sono grato al pubblico anche per il silenzio di cui per molto tempo ha onorato la mia Critica; esso dimostra in fatti che s'è voluto differire il giudizio e s'è supposto che in un'opera, la quale abbandona le vie battute e ne prende una nuova in cui non ci si può trovare subito a proprio agio, ci

possa esser qualcosa da cui possa ricevere vita e fecondità nuove un ramo di conoscenze umane importante ma ora morto, e che quindi bisogna badar bene di non stroncare o distruggere con un giudizio affrettato il germoglio ancora tenero. La prova di un giudizio ritardato per queste ragioni mi cade sott'occhio proprio ora, nel Giornale dei dotti di Gotha; della fondatezza di questo potrà accorgersi da sè ogni lettore (senza badare alla mia lode, in questo caso sospetta) osservando la rappresentazione compiuta e non falsata che vi si fa d'uno tra i primi principii della mia opera.

E qui, poichè con una rapida occhiata non è possibile giudicare subito nel suo insieme un vasto edificio, propongo che, cominciando dalle fondamenta, lo si esamini pezzo per pezzo, e che nel far questo lavoro si adoperino i Prolegomeni come un disegno generale col quale, all'occasione, si potrà paragonare l'opera stessa. Se questa pretesa non avesse altro fondamento che la presunzione d'un'importanza che di solito la vanità presta a tutti i nostri prodotti, essa sarebbe immodesta e meritevole d'essere respinta sdegnosamente. Ma, invece, la condizione di tutta la filosofia speculativa è tale, ch'essa è sul punto di spegnersi del tutto, sebbene la ragione umana vi sia attirata da inesauribile inclinazione, inclinazione che soltanto perchè incessantemente ingannata tenta, ora, sebbene invano, di cambiarsi in indifferenza.

Nel nostro secolo pensante non si può dubitare che molti uomini benemeriti approfitterebbero di qualunque buona occasione di cooperare all'interesse comune della ragione che sempre più s'illumina, purchè ci fosse la più piccola speranza di raggiungere lo scopo. Matematica, fisica, diritto, arti, perfino la morale non bastano a riempire l'anima; rimane ancor sempre in lei uno spazio destinato alla sola ragione pura e speculativa, uno spazio il cui vuoto ci costringe a cercare in smorfie e bamboleggiamenti od anche in fantasticherie, all'apparenza occupazione e divertimento, ma in realtà soltanto distrazione per non sentire il grido importuno della ragione; la quale, conformemente

al suo fine, domanda qualche cosa che la sodisfi di fronte a se stessa e che non le dia operosità soltanto rispetto ad altri fini o a profitto dell' inclinazioni. Perciò uno studio che s' occupi soltanto del dominio della ragione per se stessa, appunto perchè in esso confluiscono tutte le altre conoscenze ed i fini che devono unirsi in un tutto, deve avere, suppongo, una grande attrattiva purchè abbia soltanto tentato di allargare in tal modo i suoi concetti ; e, posso dirlo, un' attrattiva maggiore che qualunque altro sapere teorico col quale non lo si vorrebbe scambiare.

Propongo questi Prolegomeni e non l' opera stessa come piano e filo conduttore della ricerca, perchè, di questa, per ciò che riguarda il contenuto, l'ordinamento, il metodo e la cura messa in ogni principio fondamentale per pesarlo ed esaminarlo con precisione prima di porlo, sono ancora molto contento (ci son voluti degli anni perchè mi dicessi contento non solo del tutt' assieme ma talvolta anche soltanto d' alcuni singoli principii rispetto alla loro origine) ; ma dell' esposizione in alcuni tratti della teoria elementare, p. es. della deduzione dei concetti intellettivi o in quello dei paralogismi della ragion pura non sono completamente sodisfatto, perchè una certa prolissità ne impedisce la chiarezza : mentre invece ciò che su quest' argomenti dicono i Prolegomeni può esser preso a base dell' esame.

Si dice che i tedeschi, dove occorra perseveranza e diligenza assidua, vanno più avanti d' altri popoli. Se quest' opinione è fondata, ecco una buona occasione di confermarla e di portare a compimento una faccenda della cui buona riuscita non si può dubitare, cui tutti gli uomini pensanti partecipano con uguale interesse, ma che finora non è riuscita a bene ; tanto più che la scienza che interessa questa faccenda è di natura tale che può esser portata d' un tratto alla sua completezza e alla sua forma definitiva, perchè non può esser fatta progredire d' un passo, nè aumentata nè cambiata da scoperte posteriori (qui non tengo conto dell' eleganza che può venirle da una chiarezza sempre

maggiore, nè dell' utilità che in ogni senso vi s' aggiunge). Tal privilegio non ha nè può avere alcuna altra scienza, perchè nessuna riguarda una facoltà di conoscere così completamente isolata, indipendente da altre e senza contaminazione con esse. Mi pare anche che il momento attuale non sia sfavorevole a questa mia proposta: poichè attualmente in Germania non si sa, quasi, di che ci si possa occupare all' infuori delle cosiddette scienze utili, sicchè quello da me proposto sarà non un semplice giuoco ma un' occupazione con cui si raggiungerà un risultato duraturo.

Debbo lasciare ad altri di trovare il mezzo di riunire gli sforzi dei dotti diretti a tale scopo. Del resto, io non penso affatto di pretendere da uno che si limiti a seguire i miei principii, nè mi lusingo con la speranza che ciò avverrà; ma sia che avvengano attacchi, ripetizioni, limitazioni, o anche conferma, completamento, estensione, purchè la cosa sia esaminata fondamentalmente non può mancar di sorgere da quest' esame un nuovo edificio di dottrina, se anche non il mio; e sarà questo per i posteri un legato di cui avranno ragione d' esserci riconoscenti.

Sarebbe troppo lungo mostrare qui che metafisica ci si possa aspettare se si sia in regola coi principii fondamentali della Critica, e come essa, anche se le son state strappate le penne false, non è diventata perciò affatto più piccola o più miserabile, ma anzi, in altro senso, può considerarsi riccamente e decorosamente adornata. Però altre grandi utilità che una tale riforma recherebbe con sè cadono subito sotto gli occhi. La metafisica comune recava già un giovamento col cercare i concetti elementari dell' intelletto puro per renderli chiari coll' analisi, determinati con gli schiarimenti. Con ciò essa divenne mezzo d' educazione della ragione, a qualunque cosa questa ritenesse poi di doversi volgere. Fu questo, però, tutto il bene ch' essa fece: perchè rese nullo questo suo merito favorendo la presunzione con le asserzioni temerarie, la sofistica per mezzo di sottili scappatoie, di palliativi, e la superficialità col passar oltre ai

più gravi problemi con un po' di sapienza scolastica; tale superficialità è tanto più seducente quanto più essa è libera di scegliere qualche cosa dal linguaggio della scienza da un lato e dall'altro qualche cosa dal linguaggio popolare, essendo in tal modo tutto per tutti, ma in realtà nulla per nessuno. Per mezzo della critica, invece, si fornisce al nostro spirito un'unità di misura con la quale si può distinguere con sicurezza il vero sapere dall'apparente; e questa, raggiungendo nella metafisica il suo pieno uso, costituisce un modo di pensare ch'estende poi il suo benefico effetto su ogn'altro campo della ragione e inspira, soltanto ora, il vero spirito filosofico. Ma anche il servigio ch'essa presta alla teologia rendendola indipendente dal giudizio della speculazione dogmatica e mettendola perciò affatto al sicuro dagli attacchi di tali avversari, non è certamente disprezzabile: chè la metafisica comune, sebbene le promettesse grande appoggio, non poteva poi mantenere questa promessa e oltre a ciò, coll'aver chiamato in suo aiuto la dogmatica speculativa, non aveva fatto altro che armare nemici contro se stessa. La scienza fantastica che non può sorgere in un secolo illuminato — a meno che non si nasconda dietro una metafisica scolastica sotto la cui egida può osar di delirare, per così dire, con ragione — è scacciata in grazia della filosofia critica da questo suo ultimo rifugio.

E, oltre a tutto ciò, dev'essere molto importante per un maestro di metafisica poter dire una buona volta, col consenso generale, che ciò ch'egli espone è scienza, — e recare in tal modo un reale giovamento all'umanità.

INDICE

BIBLIOTECA della FACOLTÀ di LETTERE e FILOSOFIA
TORINO